Die griechischen Quellen

des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. s.

Von

Theodor Schermann.

Veröffentlichungen
aus dem
Kirchenhistorischen Seminar München.

Herausgegeben
von
ALOIS KNÖPFLER,
Doctor der Theologie und der Philosophie, o. ö. Professor der Kirchengeschichte
an der Universität München.

Nr. 10:

Die griechischen Quellen
des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. s.

Von
D. Theodor Schermann.

MÜNCHEN 1902.
VERLAG DER J. J. LENTNER'SCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL JUN.)

Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. s.

Von

Theodor Schermann,
Doktor der Theologie.

MÜNCHEN 1902.
VERLAG DER J. J. LENTNER'SCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL JUN.)

Kgl. Hof- u. Univers.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn) Erlangen

Alois Knoepfler

in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsangabe.

Vorwort.

Ich biete hier die patristische Ergänzung meiner dogmengeschichtlichen Arbeit: „Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griech. Vätern des IV. Jahrh." (Strassb. Theol. Studien IV, 4 u. 5, Freib. 1901).

Die Schriften des hl. Ambrosius waren von weittragender Bedeutung für die abendländische Theologie. In seinen Werken vereinigen sich zwei Ströme: Griechische Spekulation und lateinische Schriftlehre. Zwar werden die Wasser beider Flüsse zu einem Bette; aber von dem ersteren erhält der neue Strom die Stärke des Wellenschlages, von dem letzteren behält er die Färbung des Wassers. Zu dieser Charakteristik abendländischer Trinitätslehre im IV. Jahrh. möchte vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern.

Die Anklage, welche M. Ihm (Philo und Ambrosius in „Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag." 141, 1890, 282) gegen die Mauriner erhebt, sie hätten aus Schonung des schriftstellerischen Ansehens des Kirchenvaters Quellenangaben unterlassen, dürfte nicht berechtigt sein. Es hatte in der That noch niemand die Frage nach den Quellen des hl. Ambrosius ernstlich in Angriff genommen, wie sie auch in manch anderen Schriften ihrer Lösung entgegenharrt. (Vgl. A. Ehrhard, die altchristl. Litter. und ihre Erforschung, Freib. 1900, 326.)

Diese Arbeit haben jetzt Philologen wie Theologen mit regem Eifer aufgenommen. Während Ambrosius aus Cicero, Vergil, Ovid, auch Terenz und Sallust sich manche stilistische und sprachliche Eigentümlichkeit angeeignet hat (vgl. G. Landgraf, die Hegesippusfrage im „Archiv für lat. Lexicogr. u. Gramm.“ 12, Leipzig 1902, 465 ff.), erholte er sich den Stoff von bewährten Kirchenschriftstellern lateinischer und griechischer Sprache. Die Quellenuntersuchungen sind somit auch ein Zeugnis seiner litterarischen Vielseitigkeit und Belesenheit, und geben in chronologischer Ordnung eine getreue Anschauung seines Bildungsganges.

Die vorliegende systematische Quellenanalyse der ambrosianischen Lehre vom heiligen Geist und der Trinität im allgemeinen zeigte nicht geringe Schwierigkeiten. Da sich bei verschiedenen griechischen Vätern gar oft ein und derselbe Gedanke verwertet findet, so war es schwer, eine bestimmte Persönlichkeit manchmal in dem einen oder anderen Falle gerade als Führer des hl. Ambrosius zu bezeichnen. Um jedoch subjektiven Meinungsverschiedenheiten nicht Gewalt anzuthun, habe ich es nicht versäumt, auf etwaige ähnlich lautende Stellen anderer Kirchenväter zu verweisen. Ob dabei mit richtigem Urteil gewählt wurde, mag der geneigte Leser entscheiden.

München, Juni 1902.

Der Verfasser.

§ 1.

Stand der Frage.

Nach den Wirren in Oberitalien, welche sich an den Namen des arianischen Bischofs Auxentius von Mailand knüpften, waren die weltliche und geistliche Gewalt, Gratian und Ambrosius, bestrebt dem katholischen Bekenntnisse wieder zum Siege zu verhelfen. Während Gratian energisch auf die Durchführung des homousianischen Glaubensbekenntnisses drang und dadurch die Machinationen der arianischen Mutter seines Mitregenten Valentinianus II. Justina vereitelte[1], suchte er bei Ambrosius, Bischof von Mailand, welchem er mit warmer Liebe und Achtung zugethan war, Rückhalt und Befestigung im orthodoxen Glauben.

Als Gratian sich rüstete, seinem Oheim Valens[2] gegen die Goten zu Hilfe zu eilen und in die vom Arianismus eingenommenen Provinzen einzurücken, richtete er an Ambrosius die Bitte, er möchte ihm eine Abhandlung über die Gottheit des Sohnes zuschicken[3]. Ambrosius gehorchte dem Wunsche des Kaisers, mehr aber „um denselben im rechten Glauben zu stärken, als um Streit anzufachen oder die Rolle eines Schiedsrichters zu spielen“[4]. Da der Kaiser in hohem Grade über die Traktate seines Bischofs befriedigt war, stellte er nach seiner Rückkehr nach Mailand zum zweitenmal das Ersuchen an ihn, er möchte seine Untersuchungen

---

[1] *Richter*, das weströmische Reich unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus, Berl. 1865, 294. epist. I (Migne 16, 877 B), de Spir. s. I 1, 19—21 (16, 709). Harnack PRE 7[3], Leipz. 1889, 64.

[2] Valens fiel 378. *M. Jhm*, Studia Ambrosiana, Lips. 1889, 5 ad ann. 378.

[3] de fide I 1, 1—3 (16, 529).

[4] ebenda 4 (529 C).

abschliessen und eine Abhandlung über den heiligen Geist beifügen[1]. Eine zweite Veranlassung sich über die Gottheit des Sohnes mehr zu verbreiten, bot sich für Ambrosius in den Verdächtigungen der beiden ersten Bücher von seiten der Häretiker[2], worauf er sich daran machte, „dasjenige, was er dort nur streifte und kurz berührte, in drei weiteren Büchern auszuführen“[3].

Der Bitte des Kaisers, eine Apologie gegen die Pneumatomachen zu verfassen, konnte der Bischof mit Rücksicht auf die Mühe, die er mit der Abfassung der weiteren drei Bücher de fide hatte, nicht sogleich entsprechen, richtete daher an ihn das Ersuchen ihm noch eine längere Frist gewähren zu wollen[4]. Sein Thema bleibe: „Mit der unvergleichlichen Trinität könne kein Geschöpf verglichen werden.“ Der Kaiser möge die förmliche Beweisführung betreffs des heiligen Geistes abwarten[5], welche übrigens Ambrosius alsbald nachfolgen liess[6].

Dieses neuere Werk, gleichsam eine Ergänzung der Bücher de fide erfuhr alsbald, wie allgemein gedeutet wurde, von Hieronymus eine herbe Kritik, ohne dass Ambrosius ausdrücklich genannt würde. Hieronymus schreibt an Paulinus in dem Vorwort zu seiner Uebersetzung der Didymianischen Schrift „über den heiligen Geist“, welche er im Auftrage des Papstes Damasus unternommen hatte, also[7]: „Ich habe es vorgezogen, blosser Übersetzer eines andern Werkes zu sein, als nach Art einer albernen Krähe mich mit fremden Federn zu schmücken. Jüngst habe ich die Schrift über den heiligen Geist eines zweiten gelesen, worin sich nach meiner Ansicht die Bemerkung des Komikers Terentius bewahrheitet, dass aus guten griechischen Leistungen nicht ebensolche lateinische werden. Nichts verrät

---

[1] ep. Grat. ad Ambr. (16, 875 B), scr. 379.
[2] wegen ihrer Kürze, ep. ad Grat. 7 (878 B).
[3] de fide III 1, 2 (589 C); i. J. 380. Vgl. *Jhm* a. a. O. 6; *Rauschen*, Jahrb. der christl. Kirche, Freib. 1897, Register.
[4] ep. ad Grat. 8 (878 B).
[5] de fide V 2, 34 (656 A).
[6] a. 381. *Jhm* 7. *Rauschen* 110.
[7] *Migne*, P. Gr. 39, 1032 A.

darin Disputierkunst, nichts zeigt männliche Kraft, von übersichtlicher Darstellung zu schweigen, welche mit überzeugender Wärme den Leser oder einen Widerwilligen fesselte; sondern sie zeugt ganz und gar von Schlaffheit, Weichlichkeit, äusserlicher Gefälligkeit und Angenehmheit, welcher mit ausgesuchten Parfums nachgeholfen wird.“ Dieses Urteil, welches Hieronymus der Arbeit „eines gewissen“ angedeihen liess, rief alsbald grossen Widerspruch hervor, da unter dem unbenannten Kompilator der mailändische Bischof vermutet wurde. Insbesondere war es Rufin, welcher für die Ehre des Ambrosius eintrat[1]: „Wir haben versprochen, sagt er, zu prüfen, wie Hieronymus den bewunderungswürdigen Bischof Ambrosius, der nicht nur für die Kirche von Mailand, sondern für alle Kirchen eine Säule und unbesiegliche Feste war, zerfleischt. Ihr habt gehört, wie er denjenigen, welchen er zuvor einen Raben und einen Finstermann gescholten, jetzt eine Krähe nennt, welche sich mit fremden Federn und Farben schmücke, in wie hässlicher Weise er ihn zerzauste und den Mann unmännlich nennt, welcher zum Ruhme der Kirche Christi von Gott erwählt worden... Ambrosius hat die Lehre vom heiligen Geiste nicht nur mit Worten auseinandergesetzt, sondern auch mit seinem Blute besiegelt.... Wenn er auch unsern katholischen griechischen Schriftstellern folgte und einiges ihren Schriften entnahm, so ist es doch eine Schande, dass du nur deinen Eifer, Mühe und Studium dazu verwandtest, das Buch des Didymus zu dem Zwecke zu übersetzen, um die Entlehnungen des Ambrosius nachzuweisen.“

Zwar finden sich Parallelen zu diesem Urteil des Hieronymus auch über andere ambrosianische Schriften[2]; doch verursachte in späterer Zeit die Verdächtigung des Rufin, Hieronymus habe in der Absicht, den Am-

---

[1] invect. in Hieronym. II 13.

[2] *Bardenhewer*, Patrologie[2], Freib. 1901, 383. *Rauschen* a. a. O. 408. Vgl. über die Behandlung in de vir. ill. *St. v. Sychowski*, Hieronymus als Litterarhistoriker, Münster 1894, 20, 26, 33, 191.

brosius des litterarischen Diebstahls zu überführen, die Bücher des Didymus übersetzt, während er es doch im Auftrage des Papstes gethan, nicht zum wenigsten aber die leidenschaftliche, von Hass und Neid erfüllte Sprache des Hieronymus, welche, würde sie dem mailändischen Bischof wirklich gelten, ein schlechtes Licht auf seinen Charakter wirft, Bedenken gegen die Berechtigung der rufinischen Vorwürfe.

Verteidiger des Hieronymus ist Vallarsi, der Mauriner Herausgeber der ambrosianischen Schriften. In der admonitio zu den Büchern des hl. Ambrosius lässt er es aus sachlichen Gründen als unwahrscheinlich gelten, dass, wie Rufin, der seinem Gegner bei jeder Gelegenheit zu schädigen suche, vermutet, Hieronymus überhaupt sich gegen Ambrosius gerichtet habe.

Vor allem würde das Urteil des Hieronymus, die Schrift des Ambrosius sei im Vergleich zu der Didymianischen ohne jegliche Überzeugungskraft abgefasst, auf Übertreibung beruhen. Nicht nur zeuge ja die Schrift des Didymus weniger von dialektischer Schulung im Verhältnis zu derjenigen des Ambrosius, sondern diese beiden Schriften weisen bedeutende formelle wie materielle Unterschiede auf zu Gunsten der letzteren. Wer aber auch die Beweisführung der beiden Schriftsteller aufmerksam vergleicht, der werde einerseits bei Didymus den Charakter eines Sammelwerkes ersehen, andererseits aber der durchdachten Methode des Ambrosius den Vorzug zuerkennen. In dem Urteil, dass Rufin dem Hieronymus Unrecht gethan, werde man um so mehr bestärkt, als über die Schrift des Ambrosius gewichtige Gutachten objektiven Urteils von den Vätern des Florentiner Konzils, und anderer Schriftsteller, insbesondere auch des hl. Augustinus, vorliegen[1].

Diese These vertritt auch Baronius[2] aus einem doppelten Grunde: Hieronymus habe bereits vor Ambrosius seine Übersetzung abgefasst; ferner sei die Quelle des Ambrosius keineswegs Didymus, sondern Basilius.

[1] *Migne* 16, 702.
[2] Annal. ad ann. 381.

Um eine sichere Handhabe in der Beantwortung der Frage zu haben, müssen folgende Punkte beantwortet werden: Wie steht es mit der Abfassungszeit der Schriften? und Wo hat Ambrosius entlehnt? Mit der letzteren Antwort fallen oder stehen zugleich alle Gegengründe des Mauriners, die sich auf die Anlage des ambrosianischen Werkes beziehen.

Zu Beginn der Bücher de Spiritu sancto[1] giebt Ambrosius eine Übersicht über seine Thätigkeit, durch welche er dem Wunsche Gratians nachzukommen suchte. Bereits erfüllt hat er das Verlangen des Kaisers betreffs einer Verteidigungsschrift der Gottheit des Sohnes, welche bereits so erschöpfend bewerkstelligt war, dass der Kaiser auf deren Belehrung hin selbst als Lehrer auftreten könnte[2]. Jetzt nun lässt sich Ambrosius nicht mehr länger hinhalten, auch an seine letzte Aufgabe Hand anzulegen, nachdem er zu den fünf Büchern de fide das weitere Buch: de incarnationis dominicae sacramento ad Gratianum Augustum hinzugefügt hatte[3]. Und zwar geht er mit umso grösserer Freude daran, da auf Befehl Gratians die von den Arianern in Beschlag genommene Basilika wieder den Katholiken zurückgegeben werden musste[4]. Überhaupt hatte sich, wie Ambrosius dem Welterlöser dankt[5], die allgemeine

---

[1] I 1, 19 (709 B).

[2] ebenda: quoniam ita plene de Dei filio . . instructus es, ut ipse iam doceas. Es waren offenbar die drei Bücher zu den zwei ersten geschrieben, also die ganze Schrift de fide vollendet.

[3] Dieses Buch ist nach den fünf Büchern de fide geschrieben. Es bezeichnet sich als Fortsetzung: de inc., dom. sacr. VII 62; VIII 79, 81; IX 100; der drei Bücher de Spir. s. geschieht nirgends Erwähnung. Gegen *Th. Förster*, Ambrosius, Bischof von Mailand 281 A. 31, welcher wegen der Entgegnung des Apollinarismus, welche das Buch und besonders dessen siebtes Kapitel kennzeichnet, die Abfassung in das Jahr 382 verlegt, während sie *Jhm* a. a. O. 33 in den Jahren 380—383 verfasst sein lässt, bleibt *Rauschen* a. a. O. 111 A. 1 bei dem Jahre 381 und zwar vor Ostern. Die Handschriften haben sie alle erst nach der Schrift de Spir. s. Mercati, Le titulationes nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio in Ambrosiana, scritti varii publicati nel XV Centenario dalla morte di S. Ambrogio 8, Mil. 1897, 4f.

[4] de Spir. s. I 1, 19—21 (709 B). *Richter*, Weström. Reich 501.

[5] de Spir. s. I 1, 17.

Lage der Katholiken gebessert, viele Tausende in Rom, Alexandrien und Antiochien waren von der arianischen Häresie zum orthodoxen Glauben zurückgekehrt; besonders erfüllte ihn die Rückkehr Konstantinopels[1] mit besonderer Freude, einer Stadt, „in deren Mauern das arianische Gift eingeschlossen war, um sich dort zu hegen“[2]. Dazu trug nicht zum wenigsten der Tod des arianischen Gotenkönigs Athanarich bei, welcher mit seinen Scharen Konstantinopel bedrohte[3]. In weiteren Angaben spricht Ambrosius von den feierlichen Ostertaufen, welche Papst Damasus noch nicht zu Rom, Erzbischof Petrus noch nicht zu Alexandrien, Ambrosius noch nicht zu Mailand, Gregor von Nazianz noch nicht zu Konstantinopel vorgenommen hatte[4]. Danach weiss Ambrosius noch nichts von dem Tode des Petrus von Alexandrien, der vor Juli 381 starb, ebensowenig von der Abdankung Gregors von Nazianz, welcher infolge der Anfechtungen auf dem zweiten allgemeinen Konzil seinem Patriarchalstuhl entsagte[5].

All diese Bestimmungen versetzen die Abfassungszeit der Schrift in das Jahr 381, und zwar war sie wohl vor Ostern begonnen.

Die Zeit dagegen, wann Hieronymus die Didymianische Schrift abfasste, ist nicht sicher anzugeben. Er ward durch Papst Damasus 366—384 dazu angeregt und begann wohl noch vor dessen Tode während seines Aufenthaltes in Rom[6]. Als Damasus im Jahre 384 gestorben war und Hieronymus im gleichen Jahre wegen der Missgunst seiner Gegner sich nach Palästina zurückzog, war die Schrift noch nicht vollendet[7]; vielmehr hat er erst in Betlehem durch seinen Bruder

---

[1] *Jhm* a. a. O. 6; *Harnack*, DG. 2³, 1894, 261.

[2] *Jfland* und *Guldenpenning*, Kaiser Theodosius der Grosse, Halle 1878, 78.

[3] de Spir. s. I 1, 17. *Jfland* 88.

[4] ibid. 18 (708 B). Die Stelle ist zweifelhaft und fehlt in einigen HHs. (708 A. g.).

[5] *Rauschen* a. a. O. 74—75; 97, 100, 136. *Harnack* DG. 2³, 262 A. 1.

[6] Hieronymi praefatio (*Migne* P. L. 23, 102 A).

[7] 103 A: supradictus pontifex Damasus, qui me ad hoc opus impulerat, iam dormit in Christo.

Paulinianus aufgefordert, im Jahre 389 wahrscheinlich, die letzte Hand ans Werk gelegt.

Nach dem Schriftenkatalog[1] fällt die Übersetzung zwischen die Abfassung von hebraicorum nominum liber unus und in Lucam homilias triginta unum, die Hieronymus bekanntlich aus Origenes übersetzt hat, also wohl in das Jahr 389.

Baronius' erster Einwand, welcher der Übersetzung des Hieronymus die zeitliche Priorität zuerkennt, ist demnach hinfällig. Es fragt sich ferner: Aus welchen Quellen hat Ambrosius geschöpft?

Wie schon erwähnt, hatte nach Baronius der hl. Ambrosius nicht Didymus', sondern Basilius' Schrift als Vorbild. Über die Gewährsmänner des Mailänder Bischofs bei Abfassung seiner Schrift herrschte grosse Meinungsverschiedenheit. Die Mauriner unterliessen nicht, in ihren Noten zu Didymus einige Anhaltspunkte zur Feststellung der Abhängigkeit des hl. Ambrosius von Didymus anzugeben[2]; Werner[3] nennt ausser Didymus Basilius und Gregor von Nazianz, Nirschl[4] den hl. Athanasius; Bardenhewer[5] erwähnt Athanasius, Basilius und Didymus als Führer, das Konzil von Florenz Basilius[6]. Im Zusammenhange damit begegnen uns allerlei Aeusserungen über die weniger glückliche Abfassung des Werkes, so dass im Anschluss an die Kritik des Hieronymus, ausser der Zusammenstellung der Lehre vom heiligen Geiste aus den einzelnen Vätern, nur noch eine Verschmelzung der einzelnen Bruchteile zu einem Ganzen mit Verwertung eigener trefflicher Gedanken die Arbeit des Verfassers gewesen wäre. Dass Ambrosius zu seiner Arbeit, welche ja ihre Entstehung nur einem praktischen und momentanen Zwecke verdankt, Vorbilder benützt hat, welche eine

---

[1] de vir. illustr. 135 (23, 714 B).

[2] s. den Kommentar von Mingarelli zu Didymus' Schriften c. 7 (39, 148 C). Vgl. Mercati, Le Titulationes nelle opere 7 not. 5.

[3] Geschichte der polem. und apolog. Litteratur, Wien 1856, 132.

[4] Patrologie 2, Mainz 1883, 378.

[5] Patrologie², Freib. 1901, 384.

[6] Sessio 22 c. 6.

möglichst vollständige und erschöpfende biblische Darstellung des Stoffes ermöglichten, ist ohne Zweifel, dürfte aber den Wert seines Werkes nicht beeinträchtigen. Ambrosius selbst scheut sich nicht, seine Abhängigkeit von griechischen Schriften durch Aufnahme einiger termini technici, wie ταυτότης[1], zu bekunden, waren ja die Schriften eines Origenes, Athanasius, Basilius und Gregor von Nazianz seine Lehrbücher[2], aus denen er in kurzer Zeit sein theologisches Wissen erwerben musste.

§ 2.

Cyrill von Jerusalem.

Die Katechesen Cyrills scheinen bald nach ihrer Ausgabe litterarisches Gemeingut der morgen- wie der abendländischen Kirche geworden zu sein. Wie schon die Herausgeber der Katechesen in ihren Scholien angemerkt, hat sich Basilius einige Gedanken aus ihnen angeeignet und in seinen Schriften verwertet[3]. In ungleich grösserem Umfange dienten die Katechesen Cyrills in den seit Ende des 4. Jahrhunderts zahlreich auftretenden Kommentaren zum Symbolum vielen Interpreten als Quelle; dies dürfte um so weniger verwundern, da ausser der Erklärung des kleinasiatischen Häretikers Photin die Katechesen der erste eingehende Kommentar war. Rufin hatte sich, wie die Untersuchungen der letzten Jahre über das Symbolum dargethan, für seine in späterer Zeit einfluss-

---

[1] de Spir. s. II 5, 42, 45; III 10, 66; 16, 112; 22, 169.

[2] Als Quellen seiner andern Schriften wurden bis jetzt namhaft gemacht: Philo, Hippolyt, Origenes, Basilius. *M. Jhm*, Philon und Ambrosius in Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädag. 141, 1890, 282 ff. *M. Jhm*, Studia Ambrosiana, Lips. 1889, 81. *Th. Förster*, Ambrosius Bisch. v. Mail., Gotha 1880, 221. *A. Harnack*, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles, Texte und Unters. VI 3, 1890, 111—120. N. F. V 3, 1900, 93—100. Tertullian, Novatian und Hilarius. *Harnack*, DG. 3[3], 1897, 29. Vgl. Angaben in der Ausgabe Corp. script. eccl. lat. Vol. XXXII, 1897 u. 1902.

[3] Ausgabe von *Reichl* und *Rupp*: Cyr. Hier. archiep. opp. I, Mon. 1848, procat. 18. und cat. 3, 3; 4, 17 = Basil. de Spir. s. c. 15; c. 12 Schluss; cat. 14, 20; 17, 5 = de Spir. s. c. 19.

reichste Auslegungsschrift des Symbolums von Aquileja, expositio in symbolum apostolicum, daran ein Vorbild für Erklärung gewisser Artikel genommen, insbesondere für die Darstellung des Leidens und der Erhöhung Christi[1], eine Abhängigkeit, die sich auch bei den letzten Gliedern des dritten Artikels zeigt[2], und ein gewisser Niketas zu seiner explanatio wörtliche Entlehnungen aus den Katechesen gemacht[3].

Dass Ambrosius cyrillianische Katechesen zu seinen Schriften benützt habe, war bis jetzt abgesehen von einer bestrittenen ambrosianischen Schrift nicht bekannt. Während die Mauriner sehr entschieden die Echtheit der Schrift de mysteriis gegenüber älteren Kritikern verteidigen[4], glaubte Kattenbusch[5] neben andern Momenten, wie Abweichungen im Stil und der Verschiedenheit der in dieser Schrift an die Täuflinge gerichteten Abrenuntiationsfragen von den im Hexameron angewandten, gegen die Echtheit auch das Bemerken hervorheben zu sollen, dass „Ambrosius" hier Cyrill von Jerusalem benützt[6]; und erhob daher die Frage: Ist es sonst zu belegen, dass der mailändische Bischof diesen kennt?

Was Kattenbusch als Gegenbeweis vorbringt, wird wohl durch die litterarische Verwandtschaft, welche sich zwischen des hl. Ambrosius Werk de Spiritu sancto und den Katechesen Cyrills offenbart, zu einem Beweispunkt für die Echtheit der fraglichen Schrift

---

[1] cat. 13. 14. 15 = Rufin c. 20—28; 29—32; 33—34; cat. 18 = R. c. 42—46.

[2] *Fr. Wiegand*, die Stellung des Symbol. im MA. in Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche 4, 2, Leipz. 1899, 91 f. *Ferd. Kattenbusch*, das apost. Symbol 1, Leipz. 1894, 46 ff., 105 f.; 2 (1900) 6, 590.

[3] *F. Kattenbusch* a. a. O. 1, 117, 119 A. 13; 2, 10 f., 437 A. 13. Über die Kontroverse der Person des Niketas vgl. *Kattenbusch* 1, 121, 124; 2, 11. *Bardenhewer* a. a. O. 389.

[4] *Bardenhewer* 385.

[5] a. a. O. 1, 198 A. 13.

[6] Soviel ich sehe, ist de mysteriis 5, 26 und der Prolog zu de Spiritu sancto inhaltlich verwandt in der Verwendung von *Hierobaals* und *Gedeons* Bittgebet. (Judic. 6, 11, 21, 36). Ist vielleicht Ambrosius durch cat. XVI 28 dazu angeregt worden?

werden. Nicht bloss kann zwischen manchen Stellen des Ambrosius grosse sachliche Übereinstimmung festgestellt werden, wodurch im allgemeinen eine Abhängigkeit des lateinischen Kirchenvaters von dem morgenländischen zu Tage tritt, sondern es lassen sich auch einzelne Fälle wörtlicher Berührung beibringen, die ob ihrer klaren Erscheinung eine gewisse Tragweite einer stringenten Beweisführung ermöglichen.

Der negativ polemische Eingang des Ambr., in welchem er zu Ps. 118, 91 auseinandersetzt, dass der hl. Geist nicht eine dienende Stellung einnehme, ist mehreren Vätern gemeinsam, erinnert aber neben Cyrill besonders an Athanasius. Allerdings ist die bezügliche Stelle des Cyrill, cat. XVI 23, nur in einer Handschrift bezeugt, Cod. Coislinian. 227, der aber ob seiner Beschaffenheit ein guter Textzeuge ist. Die Parallelstellen sind folgende:

Athan. ad Serap. I 26 (26, 589 C).	Cod. Coisl. *Reischl* II 236 A. 10.	Ambr. de Spir. s. I 1, 24f.
ἡ δὲ τῶν γενητῶν καὶ τῶν κτιστῶν φύσις ἐστὶ τρεπτή, ἅτε δὴ ἔξωθεν οὖσα τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα . . εἰ δὲ τὰ μὲν κτίσματα τοιαύτην ἔχει φύσιν, καὶ γέγραπται περὶ ἀγγέλων τοιαῦτα· τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ αὐτὸ καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ ἀτρεψίας ἐστί, μένον ἀεὶ σὺν αὐτῷ ἄτρεπτον.	*καὶ τὰ μέν ἐστιν ἐξ οὐκ ὄντων γεννητά, τὸ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ ἀεὶ ἐκπορευόμενον· καὶ τὰ μέν ἐστιν ἀλλοίωτα καὶ τρεπτά, ἅτε γεννητὰ ὄντα, κ᾽ἂν μὴ ἀλλοιῶται καὶ τρέπηται, τὸ δέ ἐστιν ἀναλλοίωτον ἢ ἄτρεπτον, ἅτε ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τυγχάνον καὶ τῷ Υἱῷ.*	I 1, 24: cum ex Deo Spiritus sit, quomodo possumus inter omnia dicere Spiritum sanctum. I 1, 26: super omnia igitur est, qui est exceptus ex omnibus. I 5, 63: omnis creatura mutabilis, non solum ea, quae iam peccato aliquo . . mutata est; nam et angelorum naturam liquet potuisse mutari. I 5, 64: ergo omnis mutabilis creatura, sed bonus et non mutabilis Spiritus sanctus. I 5, 75: quod si a Patre et filio non existimant separandum, non aestiment creaturam.

Es fragt sich nun: hat Cyrill von Athanasius entlehnt oder umgekehrt? Hat Ambrosius durch die Mittelhand des Cyrill, der an dieser Stelle offenbar benützt ist, Athanasius als Grundlage oder ist Athanasius für Ambrosius indirekter Gewährsmann Cyrills? Die erste Ansicht scheint die weniger wahrscheinliche zu sein, da ja die zeitliche Priorität der Katechesen (geschrieben 347 oder 348)[1] vor den Briefen des hl. Athanasius an Serapion (geschrieben 356—361 während des 3. Exils in der ägyptischen Wüste)[2] feststeht. Und doch ist diese wohl die richtige. Vor allem findet sich die Übereinstimmung zwischen Athan. und Cyrill nur in einem Codex Coislinian. 227 saec. XI[3], der einstens auf Cypern verwahrt wurde. Während er in den übrigen Katechesen (es fehlen in diesem Cod. Prokatechese, Anfang und ein Mittelstück der ersten Katechese und die fünfte mystagogische) mit den übrigen Handschriften übereinstimmt, zeigt er gerade in der 16. Katechese eine andere Recension und viele Zusätze, die in den anderen Mss. sich nicht finden, darunter auch zwei grössere Stücke, eines aus Gregor von Nyssa orat. cat. c. 2 und ein anderes aus einem bis jetzt unbekannten Autor[4] (wohl Basilius)[5]. Touttée, welcher der nach seinem Tode (1718) veröffentlichten Ausgabe (Venedig 1720) Cod. Coisl. zu Grunde legt, glaubt, diese Stelle sei eingeschoben oder späterhin von Cyrill selbst beigefügt. Es wäre letzteres nicht unmöglich. Da der hl. Cyrill erst am 18. März 386

---

[1] *Bardenhewer* 236.

[2] ebenda 222; *Stülcken,* Athanasiana T. u. U. N. F. IV 4, 1899, 58, 79.

[3] ed. *Reischl* CXLVIIf.

[4] *Reischl* II 248—249; andere Abweichungen II 209 A. 5; 210 A. 4; 214 A. 2; 220 A. 6; eine Auslassung 222 A. 7; 228 A. 5 hat Coisl. eine grosse Variante; 234 A. 1; 236 A. 10.

[5] Unter dem Namen des Basilius hatten sich manche der Katechesen als Orationes oder homiliae überliefert: Cod. Reg. 467 die Prokatechese unter dem Titel: oratio de baptismo; Cod. Reg. 969 die Katechese 9: als homilia „quo ostenditur Deum esse incomprehensibilem“. Im übrigen hat Ähnlichkeit mit der fraglichen Beifügung: Didym. de Trin. II 4 (39, 484f.); Gregor von Nazianz or. theol. 5, 30.

starb und wie seine Beteiligung am zweiten ökumenischen Konzil zeigt, lebhaftestes Interesse an den dogmatischen Kämpfen nahm, so ist nicht ausgeschlossen, dass er gerade die Katechesen noch umarbeitete oder mit Randglossen versah, welche die brennenden Fragen behandelten, so gerade die beiden Katechesen über den heiligen Geist (cat. XVI u. XVII). Dass der Zusatz wohl aus späterer Zeit ist, zeigt die Verwendung von *ὁμοούσιον*, welches ich hier für ursprünglich halte[1]. Nachdem wohl überall das *ὁμοούσιον* anerkannt und bei den Orthodoxen eingebürgert war[2], ohne dass jetzt Gefahr bestand, dem Sabellianismus Vorschub zu leisten, hat auch Cyrill sich der üblichen Terminologie bedient und bei dieser Gelegenheit seiner Zustimmung Ausdruck gegeben. Mit dem Cod. Coisl. stimmen alle slavischen Übersetzungen überein, wie sie von Jak. Uchansky ediert wurden[3]. So dürfte die Recension, welche Cod. Coisl. und die slavisch-polnischen Übersetzungen darstellen, das von Cyrill verbesserte Exemplar repräsentieren. Unsere Frage wird sich wohl nicht direkt entscheiden lassen, da es fraglich ist, welche Recension Ambr. vorlag. Doch deuten einige Ausdrücke auf Cyrill als Quelle, wenigstens auf die Erwägung, dass Ambr. auch Cyrill im Auge gehabt haben mag. Zum ersten Teil der gegenseitigen Übereinstimmung, welcher die Überlegenheit des heiligen Geistes über die Geschöpfe im allgemeinen beweist, citieren beide Schriftsteller, Cyrill wie Ambr., 1 Cor. 2, 10 und schliessen daraus:

cat. XVI 23: *καλύπτει ταῦτα πάντα τοῦ παρακλήτου ἡ πανάγαθος δύναμις.*	de Spir. s. I 1, 24: cum super omnia Deus sit, cuius est Spiritus, *plenae utique perfectionis, perfectaeque virtutis.*

[1] cat. XVII 32 hat auch Cod. Coisl. *ὁμοούσιος* allein, während Cod. Monac. 394 u. 278; Vienn. 55, Colb. und Ottenb. dasselbe nicht haben.

[2] *Bethune-Baker*, The term thomoousios in Texts and Studies VIII 1, Cambridge 1902.

[3] Leider ist die Editio, welche wohl nur als Manuskript aufbewahrt war, verloren gegangen oder bis jetzt verschollen, so dass wir sie nur noch in einer lateinischen Übersetzung des Grodecius (Rom 1564) haben.

Cyrill nennt bekanntlich die Arianer nie, trotzdem er sie in seinen Katechesen zu widerlegen sucht, während er gegen die Sabellianer sich namentlich wendet. Ambr. folgt ihm in der Charakteristik dieser Häresien:

cat. XVI 4: *οὔτε χωρίζομεν τὴν ἁγίαν τριάδα ὥς τινες, οὔτε συναλοιφὴν ὡς Σαβέλλιος ἐργαζόμεθα.*	de Spir. s. II 12, 142: non est in divinitate vel Sabelliana confusio vel Ariana discretio.

Als weitere Antitrinitarier nennt er Häresien, welche die göttlichen Personen des A. B. wesentlich von denen des N. B. unterscheiden. Die Mauriner[1] verwiesen auf Epiphanius als Quelle des Ambr., welcher diese Ansicht Simon Magus (haer. 21), den Marcioniten (haer. 42) und den Manichäern (haer. 66) vindiciere, von welch letzteren auch Augustinus (de haer. c. 26) es bezeuge. Dass aber hierbei Ambr. wohl kaum Epiph. im Auge gehabt haben mag — denn er hat Epiph. wohl überhaupt in dieser Schrift nicht benützt und hätte ja dessen ganzes *πανάριον* durchstudieren müssen, wozu ihm wohl die Zeit mangelte — sondern Cyrills Häretikerkatalog, welcher sich nur über diejenigen, welche an der Gottheit des hl. Geistes zweifelten oder rüttelten, erstreckt, dürfte aus der gegenseitigen Übereinstimmung der Charakteristik dieser Klasse von Pneumatomachen hervorgehen. Cyrill gibt zu Beginn der 16. Katechese eine Geschichte der pneumatologischen Häresien; er nennt Simon Magus, Valentinian, Manes, Marcioniten, Kataphryger, Montanisten, Maximilla und Priscilla, Simon Magus. Ambr. überging aus dieser Liste offenbar die Häresien, welche monarchianisches Gepräge oder mehr christologische Irrtümer in sich hatten, und beginnt mit Marcions Theorie:

cat. XVI 7: *πρῶτος γὰρ Μαρκίων ὁ ἀθεώτατος ὁ πρῶτος τρεῖς θεοὺς εἰπών.*	I 4, 55: unum autem esse Spiritum nemo dubitaverit, etsi de uno Deo plerique dubitaverunt.

---

[1] *Migne* 26, 717 A. b.

cat. XVI 3:
εἷς θεός, ὁ πατήρ, παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης δεσπότης, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν παλαιᾷ προφητευθεὶς καὶ ἐν καινῇ παραγενόμενος, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, διὰ προφητῶν .. περὶ τοῦ Χριστοῦ κηρῦξαν.
4: μηδεὶς οὖν χωριζέτω τὴν παλαιὰν ἀπὸ τῆς καινῆς διαθήκης, μηδεὶς λεγέτω, ὅτι ἄλλο τὸ πνεῦμα ἐκεῖ καὶ ἄλλο ὧδε· ἐπεὶ προσκρούει αὐτῷ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ τετιμημένῳ καὶ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι συνπεριλαμβανομένῳ.

cat. XVI 7: εἰδὼς ὅτι ἔγκεινται ἐν τῇ καινῇ μαρτυρίαι περὶ Χριστοῦ τῶν προφητῶν, περιέκοψε τὰς ἐκ τῆς παλαιᾶς διαθήκης μαρτυρίας.

XVI 6: ἕτεροι δὲ ἄλλο πνεῦμα ἐν προφήταις εἶναι καὶ ἄλλο ἐν καινῇ. τίς σοι πρὸς τοὺς ἀνελπίστους κοινωνία τῷ βαπτισθησομένῳ νῦν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον;

l. I4, 55: Alium dixerunt plerique haeretici Deum veteris, alium novi Testamenti. Sed sicut unus Pater qui et olim locutus est .. et in novissimis diebus .. et sicut unus filius, qui ... ita etiam Spiritus sanctus qui efferbuit in prophetis, insufflatus est apostolis, copulatus est Patri et Filio in baptismatis sacramentis.
I 4, 61: ipsum igitur unum Spiritum et apostoli et prophetae sunt consecuti.

cat. XVII 2: ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς περὶ τοῦ πατρὸς λόγοις ποτὲ μὲν περὶ μοναρχίας ἦν .. ποτὲ δὲ .. καὶ οὐ τὸ διαιρεῖσθαι τὰς κατηχήσεις διαίρεσιν εἶχε τῆς πίστεως· καὶ ὥσπερ ἐν τοῖς περὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ ποτὲ μὲν .. ποτὲ δὲ ἐδιδάσκομεν, ἀδιαίρετον δὲ τὴν εἰς αὐτὸν πίστιν καταγγέλλοντες, οὕτως καὶ νῦν τῶν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατηχήσεων διαιρουμένων ἀδιαίρετον καταγγέλομεν τὴν εἰς αὐτὸ πίστιν.

Während in den drei ersten Rubriken die Abhängigkeit des Ambr. von Cyrill klar ist, bedarf die letztere eines Beweises. Cyrill gebraucht, um den Katechumenen die Ansicht der Marcioniten klar vorzustellen, das Beispiel, dass durch die Teilung des Lehrstoffes in zwei Vorträge der behandelte Gegenstand im zweiten Vortrag nicht dadurch im Wesen geändert werde. Ambr. dachte wohl wie an die Ausführungen in cat. XVI, so auch an diese Stelle in cat. XVII, welche ihm Beispiele bot, durch welche die verschiedenen Attribute des einen heiligen Geistes zusammengestellt werden konnten:

cat. XVII 4: *πνεῦμα Θεοῦ*: Matth. 3, 16, Röm. 8, 14; *πν. Θεοῦ καὶ Χριστοῦ*: Rom. 8, 9; Galat. 4, 6; *παράκλητος*: Joa. 16, 17; 14, 26; 14, 16; 25, 26. *πν. Κυρίου*: Act. 5, 9; *πν. πατρός*: Matth. 10, 20; Ephes. 3, 14; *πν. τῆς ἀληθείας*: Joa. 16, 13.	de Spir. s. I 4, 56 f.: Spir. Dei: 1 Cor. 12, 3; Spir. Christi: Rom. 8, 9, 11; Spir. vitae: Rom. 8, 2; paraclitus: Joa. 14, 16 bis 17; Spir. sanctus: Joa. 20, 22, Spir. Domini: Act. 5, 3, 9; Spir. Patris: Matth. 10, 20; Luc. 12, 11—12. I 13, 133—137: paraclitus: Joa. 14, 26; 14, 10; 25, 26; veritas: Joa. 14, 6.

Cyrill von Jerusalem setzt die Aufzählung der Attribute noch weiter fort: XVII 4: *πν. τοῦ υἱοῦ ϑεοῦ* (Gal. 4, 6); *πν. ἁγιωσύνης* (Rom. 1, 4); *πν. υἱοϑεσίας* (Rom. 8, 15), *ἀποκαλύψεως* (Ephes. 1, 17), *ἐπαγγελίας* (Ephes. 1, 13), *χάριτος* (Hebr. 10, 29), worin ihm Ambr. nicht folgt; sondern er knüpft nur an die in diesen Stellen ausgedrückten Gedanken von der Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes an, um ein anderes Vorbild zu benützen. Nur an der Hand dieser Parallele erklärt sich diese unvermittelte Anreihung der heiligenden Thätigkeit der dritten Person an die Stellenaufzählung der verschiedenen Kombinationen von Spiritus mit Dei oder Christi und andern Attributen. Die Mauriner[1] glaubten mit dieser ersteren Stellensammlung entgegen der handschriftlichen Bezeugung c. IV (61) des ersten Buches abschliessen zu sollen und stellten den inneren Zusammenhang zwischen dem isoliert stehenden Heiligungsgedanken und dem folgenden Beweis der Unveränderlichkeit des Wesens des heiligen Geistes durch die Kapitelsüberschrift klar: Spiritum sanctum, cum creaturas sanctificet, nec creaturam esse nec mutabilem, während die Schriftstellen Galat. 4, 6 u. 7, Rom. 8, 19, 21 in I 5, 62 (Maurinerausgabe) von selbst auf Cyrills 17. Katechese hinweisen und diesen Gedanken nicht von I 4, 61 trennen lassen. Einen kleinen Nachklang an diese Stellen Cyrills findet man durch Verwendung von Ephes. 1, 13

---

[1] Über eigenmächtige Kapiteleinteilung der Mauriner in den dogmatischen Schriften des Ambr. vgl. *Mercati*, le titulationes a. a. O. 4ff.

in I 6, 78, während I 4, 55 ein Auszug aus cat. XVI 3—7 ist.

Die Taufformel bietet Ambr. Anlass zu einer längeren Behandlung der Taufgnade. Er nimmt den I 4, 55 ausgesprochenen Gedanken, dass der Sohn Gottes selbst den heiligen Geist in die Trinität bei Matth. 28, 19 einbegreife, wieder auf:

cat. XVI 4: *προς κρούει αὐτῷ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ τετιμημένῳ καὶ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι συμπεριλαμβανομένῳ· ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ μονογενὴς υἱὸς τοῖς ἀποστόλοις εἴρηκε σαφῶς· πορευθέντες μαθητεύσατε π. τ. ε. κ. τ. λ.*

I 5, 73: merito filius Dei dicit: ite baptizate gentes in n. P. et F. et Sp. s., non dedignatus Spiritus sancti societatem. Cur igitur nunc quem Dominus non dedignatus est in baptismatis sacramento, moleste ferunt aliqui Patri vel Filio Spiritum nostra devotione coniungi?

Die Erklärung von 1 Joa. 5, 8 entlehnt Ambrosius aus der zweiten mystagogischen Katechese, welche von der causa meritoria, formalis und efficiens der Begnadigung handelt:

cat. myst. 2, 4: *καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ἀπεθνήσκετε καὶ ἐγγενᾶσθε.*
2, 6: *ἀλλ' ἀκριβῶς εἰδότων ἡμῶν, ὅτι ὡς ἐστὶν ἁμαρτημάτων καθαρτήριον καὶ πνεύματος ἁγίου δωρεᾶς πρόξενον, οὕτω καὶ τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων ἀντίτυπον.*
2, 8: *δυνατὸς δέ ἐστιν ὁ θεός, ὁ παραστήσας ἡμᾶς ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας δοῦναι ὑμῖν ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν.*

I 6, 76: nec advertunt quia in illo aquarum sepelimur elemento, ut renovati per Spiritum resurgamus. in aqua enim imago mortis, in Spiritu pignus est vitae, ut per aquam moriatur corpus peccati, quae quasi quodam tumulo corpus includit: et per virtutem Spiritus renovemur a morte peccati, renati in Deo.

cat. myst. 3, 3: *καὶ τῷ μὲν φαινομένῳ μύρῳ τὸ σῶμα χρίεται, τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι ἡ ψυχὴ ἁγιάζεται.*

I 6, 79: nam etsi specie signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem.

cat. myst. 3, 1: *εἰς Χριστὸν βαπτισμένοι καὶ Χριστὸν ἐνδυσάμενοι σύμμορφοι γεγόνατε τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. προορίσας γὰρ ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς υἱοθεσίαν συμμόρφους ἐποίησε τοῦ σώματος τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ ... Χριστοὶ δὲ γεγόνατε τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸ ἀντίτυπον δεξάμενοι,*

I 6, 79: signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur, ita etiam Spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem eius et gratiam tenere possimus, quod est utique spiritale signaculum.
I 6, 80: Quis igitur audeat dicere secretum a Deo .. Spiritum

καὶ πάντα εἰκονικῶς ἐφ' ὑμῶν γεγένηται, ἐπειδὴ εἰκόνες ἐστὲ Χριστοῦ . . καὶ ὑμῖν ὁμοίως ἀναβεβήκοσιν ἐκ τῆς κολυμβήθρας τῶν ἱερῶν ναμάτων ἐδόθη χρίσμα, τὸ ἀντίτυπον οὗ ἐχρίσθη Χριστός.	sanctum, cum per ipsum ad imaginem et similitudinem Dei esse mereamur et per ipsum fiat, . . ut divinae simus consortes naturae? in quo . . adoptionis gratiae spiritale commercium est.

Cyrill spricht in seiner dritten mystagogischen Katechese von der Firmung im Anschluss an 1 Joa. 2, 20, Ambr. sieht dagegen in dieser Stelle und Ps. 44, 8, 2 Cor. 2, 15, welche auch Cyrill einer Erklärung unterzieht, die vorbildliche Salbung der Priester des A. B. ausgedrückt.

Daher entspricht:

cat.	myst.	III,	2	=	I 9, 101.
cat.	myst.	III,	2—3	=	I 9, 102, 102*—103.
„	„	„	4	=	„ 103.
„	„	„	6	=	„ 100.

Ambr. kommt in diesem neunten Kapitel auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes im menschgewordenen Gottessohne zu sprechen, nachdem er in den beiden vorhergehenden eine historische Übersicht von dessen Thätigkeit in den Aposteln, Engeln und Maria giebt. Sein neues Thema, aber auch seine Quelle zugleich deutet Ambr. durch Citation von Jsa. 61, 1 an: I 8, 91 = cat. myst. 3, 1. In den folgenden Ausführungen erweist er sich ganz von der zweiten und dritten mystagogischen Katechese abhängig, nur mit dem Unterschiede, dass sie Ambr. apologetisch interpretiert, während Cyrill seine Katechumenen in die Mystik einführt.

cat. myst. 3, 2: *ἐλαίῳ γὰρ ἢ μύρῳ σωματικῷ Χριστὸς ὑπ' ἀνθρώπου οὐκ ἐχρίσθη, ἀλλ' ὁ πατὴρ αὐτὸν σωτῆρα προχειρισάμενος τοῦ παντὸς κόσμου πνεύματι ἔχρισεν ἁγίῳ . . ἐκεῖνος ἐλαίῳ νοητῷ ἀγαλλιάσεως ἐχρίετο, τουτέστι πνεύματι ἁγίῳ, ἀγαλλιάσεως καλουμένῳ ἐλαίῳ διὰ τὸ αἴτιον αὐτὸ τῆς πνευματικῆς τυγχάνειν ἀγαλλιάσεως.*	I 9, 100: plerique autem arbitrati sunt unguentum Christi esse Spiritum sanctum. Et bene unguentum quia oleum laetitiae nuncupatum est, plurimarum redolente copula gratiarum.
cat. myst. 3, 6: *εἰδέναι δὲ ὑμᾶς ἀναγκαῖον, ὅτι τοῦ χρίσματος*	Verum illum (Christum) Deus omnipotens Pater unxit prin-

<table>
<tr><td>τούτου ἐν τῇ παλαιᾷ γραφῇ τὸ σύμβολον κεῖται ... ἡ ἀρχὴ τῆς ὑμετέρας σωτηρίας ὁ Χριστός.</td><td>cipem sacerdotum, qui non ut alii in typo unctus ex lege, sed et secundum legem unctus in corpore.</td></tr>
</table>

Ambr. folgt weiter Cyrill durch Citation von Ps. 44, 8; Act. 10, 37—38; cat. myst. 3, 2=I 9, 101 und fährt fort:

<table>
<tr><td>cat. myst. 3, 3: ἀλλ' ὅρα μὴ ὑπονοήσῃς ἐκεῖνο τὸ μύρον ψιλὸν εἶναι.</td><td>I 9, 102: et pulchre oleum laetitiae dixit, ne creaturam putares.</td></tr>
<tr><td>3, 2: ἐκεῖνος ἐλαίῳ νοητῷ ἀγαλλιάσεως ἐχρίετο, τουτέστι πνεύματι ἁγίῳ, ἀγαλλιάσεως καλουμένῳ ἐλαίῳ διὰ τὸ αἴτιον αὐτὸ τῆς πνευματικῆς τυγχάνειν ἀγγαλλιάσεως.</td><td>olei enim huiusmodi natura est, ut nequaquam naturae alterius humido misceatur. Laetitia quoque non corpus ungit, sed intima cordis illuminat.
I 9, 104: utique cum unctum Spiritu sancto Dominum Jesum Petrus apostolus dixerit, liquet sine dubio quod unguentum dicatur et Spiritus.</td></tr>
</table>

Ambr. wie Cyrill vergleichen das Wesen der unsichtbaren Salbe des heil. Geistes mit der sichtbar aufgelegten, welche daher auch analoge Wirkungen hat:

<table>
<tr><td>cat. myst. 3, 3: καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον — οὐκ ... ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γενόμενον ... καὶ τῷ μὲν φαινομένῳ μύρῳ τὸ σῶμα χρίεται, τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι ἡ ψυχὴ ἁγιάζεται.
7: ἔστι γὰρ τοῦτο τὸ ἅγιον πνευματικὸν σώματος φυλακτήριον καὶ ψυχῆς σωτήριον.</td><td>I 9, 102: neque enim usitatum fuit ei (Christo) oleum et commune quaerendum, quo aut vulnera curantur aut aestus levatur; cum fomentum vulnerum suorum salus mundana non quaereret nec refectionem corporis fatigati virtus sempiterna deposceret.</td></tr>
</table>

Mit I 9 105 bricht Ambr. diesen Gedankengang plötzlich ab, verlässt also auch die mystagogischen Katechesen. Es könnte scheinen, als ob hier der Schluss eines ganzen Abschnittes oder Buches wäre. Bis jetzt war das Ganze mehr belehrend doktrinär, aber mit I 9 106 kommt eine emphatische Apostrophe an das Kreuz Christi, welche durch eine merkwürdige Gegenüberstellung der Unsterblichkeit des heiligen Geistes eingeleitet wird: non enim Spiritus sanctus est mortuus.

Dieser Satz scheint beinahe widersinnig, denn eine leibliche Sterblichkeit der dritten Person — als ob es in letzter Zeit eine Lehre gegeben, welche eine Inkarnation derselben annähme — ist abgesehen von den Gnostikern nie behauptet worden. Diese paradoxe Ansicht war die Folge der falschen Anwendung von Cyrills Vorbild. Nach dessen Darstellung cat. XVII 9 u. 10 ist der Gedankengang des Ambr. folgender: Der heilige Geist kam in Gestalt einer Taube herab, um den Erlöser als Gott zu bezeugen. Wenn nun Christus stirbt, so muss der heilige Geist, der auch sichtbar erschienen, nicht sterben. Dass Ambr. an eine Entgegnung der sabellianischen Lehre zugleich gedacht hat, scheint nicht ungerechtfertigt zu sein, denn er stellt den Beweissatz auf:

cat. XVII 34: *τῆς μὲν λέξεώς τε καὶ ὀνομασίας αὐτῆς τῆς τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς κειμένης ἐπικοίνως (λέγεται γὰρ περὶ τοῦ πατρὸς . . καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ . . καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος . .) τῆς δὲ ἐν τῇ πίστει τάξεως εὐσεβῶς νοουμένης καὶ τὴν Σαβελλίου πλάνην ἐπελαυνούσης.*

I 9, 106: et Pater ergo spiritus, et Filius spiritus, quia quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est: sed non confusus cum Patre et Filio Spiritus sanctus, verum et a Patre distinctus et a Filio.

cat. XVII 10: *ὥσπερ γὰρ ἐπ' ἐκείνου διὰ ξύλου καὶ ὕδατος αὐτοῖς μὲν ἐγένετο ἡ σωτηρία, καινῆς δὲ γενέσεως ἀρχή, καὶ ἡ περιστερὰ ἀνέστρεψε πρὸς αὐτὸν τὸ πρὸς ἑσπέραν ἔχουσα φύλλον ἐλαίας, οὕτω, φασί, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῆλθεν ἐπὶ τὸν ἀληθινὸν Νῶε . . κατῆλθε τοίνον ἡ νοητὴ περιστερὰ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ βαπτίσματος, ἵνα δείξῃ ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ διὰ ξύλου σταυροῦ σώζων τοὺς πιστεύοντες, ὁ μέλλων πρὸς ἑσπέραν διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ χαρίζεσθαι τὴν σωτηρίαν.*

I 9, 107: Spiritus sanctus non potuit crucifigi, qui carnem et ossa non habuit; sed crucifixus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit, ut in illa cruce nostrae carnis tentamenta morerentur . . 108: divinum crucis illius sacramentum . . 109: mortua ergo in illo non vita nostra sed culpa . . 110: lignum igitur illud crucis velut quaedam nostrae navis salutis vectura nostra est, non poena; alia enim salus non est, nisi vectura salutis aeternae. 111: Quis est igitur, cuius vulnere plagarum sanati sumus, nisi Christi dominus.

Diese Stelle bildet gleichsam ein Paradigma der Art und Weise, wie Ambr. die griechischen Väter sich

zu eigen gemacht hat. Der Übergang vom vorhergehenden Gedanken ist lose und eigentlich verunglückt, selbst wenn man unter den simulierten Häretikern die Sabellianer vermuten wollte. Zu der Absicht, etwas Abwechslung zu bieten, kamen ihm einige Reminiscenzen aus seinen früheren Schriften, insbesondere de fide zu statten, wobei ihm die cyrillianische Stelle zum Übergang verhalf. Da der heilige Geist auf den Noe der neuen Generation bei dessen Taufe im Jordan herabkam und in seiner Menschennatur leiden und sterben musste, so legte sich ihm der Gedanke nahe, dies vom heiligen Geist verneinen zu müssen, da er nur in specie columbae — *εἴδει περιστερᾶς* — erschien. Den Vergleich Cyrills führt Ambr. in allen einzelnen Momenten durch. *διὰ ξύλου σταυροῦ* bildet ihm den Grundgedanken, an welchen sich ihm die allgemeine Heilsbedürftigkeit der Menschheit = *χαρίζεσθαι πρὸς σωτηρίαν*, welche durch den zweiten Noe — Christus dominus — gestillt wurde, anreiht. Zwar spricht Ambr. nicht von Noe, und den schönen Vergleich der ausfliegenden Taube hat er in anderer Gestalt verwendet; aber das Bild, welches Cyrill mit *ξύλον καὶ ὕδωρ* beibringt, wird unter seiner Hand zur Arche, welche auf den Wellen des Weltlebens umhergetrieben wird und in der ewigen Heimat landet. Diese Darstellung durchsetzt Ambr. mit Schriftstellen.

Die Schilderung des Ambr. von der universalen Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche zwischen die Entlehnung aus den mystagogischen Katechesen in I 6; I 8; I 9 eingeschoben ist, lässt in verblasster Form die grossartige Schilderung Cyrills durchblicken. Ambr. geht von bekannten Thatsachen, der Wirksamkeit in den Aposteln, aus, Cyrill schreitet dagegen von der unsichtbaren Welt (Engel) zur sichtbaren fort, um dann chronologisch vorzugehen, wobei er offenbar eine nähere Bekanntschaft mit dem A. T. voraussetzt. Daher entspricht:

cat. XVI 16 = de Spir. s. I 7, 81 (Allgemeine Gedanken).
cat. XVI 24 = I 7, 81*—82 (Wirksamkeit in den Aposteln).
cat. XVI 23 = 82—84 (Heiligung der Engel).

Dann geht Ambr. zu Katechese 17 über:

cat. XVII 6 = I 7, 85 und 87 (Jungfrauschaft Mariens).
cat. XVII 19 = I 7, 85 (Joel 2, 28).
cat. XVII 5 = 88—89.

Ambr. hat offenbar die einzelnen Bücher getrennt und nicht in einem Guss geschrieben; daher kommt es, dass sich in verschiedenen Büchern ein ähnlicher Stoff findet, ja sogar mit Benützung derselben Quelle. Ambr. giebt im zweiten Buche II 10, 101—113 gleichsam eine Ergänzung zum ersten, in welchem er die charismatische Thätigkeit des heiligen Geistes in der Kirche verfolgt. Hier trägt er die Gründung der Kirche, die Aufnahme der Mitglieder vor, wobei er stark die cyrillianischen Vergleiche ausnützt:

cat. XVII 10: *καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῆλθεν ἐπὶ τὸν ἀληθινὸν Νῶε . . οὗ κατὰ τὴν παρουσίαν οἱ νοητοὶ λύκοι συμβόσκονται μετὰ ἀρνῶν, οὗ ἡ ἐκκλησία ἔχει μοσχάριον καὶ ταῦρον καὶ λέοντα ἅμα βοσκομένους.*	II 10, 107: Spiritus ergo sanctus est, qui nos ab illa gentili colluvione mundavit. In illis enim generibus quadrupedum et ferarum et volucrum figura erat conditionis humanae, quae ferarum modo bestialem videtur induta saevitiam, nisi Spiritus sanctificatione mitescat.
cat. XVII 21: *ἐν γὰρ τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος, βουλήσει πατρὸς καὶ υἱοῦ σταθεὶς ὁ Πέτρος . . . τοσαύτης . . τῆς χάριτος ἐνεργούσης ὡς ἐκ τῶν Ἰουδαίων . . ἐπιστεῦσαι τοσούτους καὶ ἐν ὀνόματι Χριστοῦ βαπτισθῆναι.*	II 10, 101: nec solum una operatio est ubique Patris et Filii et Spiritus sancti, sed etiam una atque eadem voluntas, una vocatio, una praeceptio, quod licet in illo magno ac salutari ecclesiae spectare mysterio.

Die Schilderung des hl. Ambr. von der überfliessenden Gnade des heiligen Geistes im himmlischen Jerusalem auf Grund von Joa. 7, 37 erinnert lebhaft an Cyrills Ausführung:

cat. XVI 11: *πίνωμεν ἀπὸ ὕδατος ζῶντος . . τοῦτο δὲ εἶπεν ὁ σωτὴρ περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν.* Joa. 7, 37.	III 20, 154: hic est utique fluvius de Dei sede procedens, hoc est Spiritus sanctus quem bibit qui credit in Christum. Joa. 7, 37.
cat. XVI 20: *διαγράφει τῷ ἀνθρώπῳ βασιλείαν οὐρανῶν, ὑποδείκνυσι καὶ τὸν παράδεισον τῆς τρυφῆς.*	

Das Schlusskapitel des zweiten Buches ist ganz von Cyrill herübergenommen. Die allgemeine Aufzählung der vielseitigen charismatischen Wirksamkeit des heiligen Geistes in allen Aposteln und der verschiedenen Gaben ist durchflochten mit Einzelbeispielen:

cat. XVI 12 = II 13, 143 (Luc. 11, 49, 1. Cor. 12, 7.
cat. XVI 14; cat. XVII 29 u. 30 = 144—150 Act. 13, 2. 15, 28 (Paulus und Petrus Missionsthätigkeit).
cat. XVII 23 = 151—154 (Die Thätigkeit der Apostel im allgemeinen).
cat. XVII 28 u. 29 = 155—158 (Paulus, Barnabas und Petrus).

Ambr. lässt das dreifache Amt, das Cyrill dem heiligen Geiste in der Kirche zuweist, durch diesen den Vorstehern der Kirche übertragen werden:

cat. XVI 19: *μέγαν τοίνυν ἔχομεν παρὰ θεοῦ σύμμαχον καὶ προστάτην, μέγαν διδάσκαλον ἐκκλησίας, μέγαν ὑπερασπιστὴν ὑπὲρ ἡμῶν.*	cat. XVI 14: *ὁ γὰρ καλὸς οὗτος τῆς ἐκκλησίας ἁγιοποιὸς καὶ βοηθὸς καὶ διδάσκαλος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*	II 13, 150: ecce Deus posuit apostolos, posuit prophetas, atque doctores.

Im ersten Kapitel des dritten Buches kommt dann Ambr. auf die Thätigkeit des heiligen Geistes in Christus zu sprechen unter Benützung von Joa. 1, 33, eine Stelle, an welche Cyrill ganz ähnliche Erwägungen anknüpft:

cat. XVII 9: *τοῦτο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῆλθε βαπτιζομένου τοῦ κυρίου, πρὸς τὸ μὴ λαθεῖν τοῦ βαπτιζομένου τὴν ἀξίαν.* 5: *ἀδιαστάτου δηλαδὴ καὶ συμφώνου καὶ μιᾶς οὔσης τῆς σωτηριάδους οἰκονομίας εἰς ἡμᾶς τῆς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.*	III 1, 3—4: ideo autem speciem praetendit, ut per speciem crederet qui Spiritum non videbat: et per speciem declararet unius honoris in imperio, unius operationis in mysterio, unius muneris in lavacro cum Patre et Filio sibi esse consortium.

Überhaupt verraten die alttestamentlichen Beispiele meistens Cyrills Vorbild, insbesondere die typischen Deutungen, wie sich anknüpfen an den ägyptischen Joseph: cat. VIII 4 u. cat. XVI 30 = III 17, 122 bis 132; an Samson: cat XVI 28 = II 1, 4—16; an Abraham: cat. XVI 27 = II 1, 4—16; an Gedeon: cat. XVI 27 = I 14, 146—148; dann aber auch die

Belege, welche Cyrill für die charismatische Thätigkeit des heiligen Geistes in den Führern und Leitern des Bundesvolkes beibringt: so in Moses: cat. XVI 25—27 = III 3, 13—22 und III 6, 43; ferner in den Richtern: cat. XVI 28 = III 6, 35; in Daniel

XVI 31: *τοῦτο ἐσόφισε τὴν ψυχὴν τοῦ Δανιήλ, ἵνα γένηται δικαστὴς πρεσβυτέρων ὁ νέος. κατεκρίθη Σωσάννα ἡ σώφρων ὡς ἀκόλαστος. ἔνδικος οὐκ ἦν. τίς γὰρ ἐξῃρεῖτο ἀπὸ τῶν ἀρχόντων; ἀπήγετο τὴν ἐπὶ θανάτῳ· εἰς χεῖρας ἦν λοιπὸν τῶν δημίων. ἀλλ᾽ ὁ βοηθὸς παρῆν, ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα, τὸ ἁγιάζον πᾶσαν νοητὴν φύσιν.* Dan. 13, 45. *ἐξήγειρεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ παιδαρίου νεωτέρου.*	III 6, 39: Daniel quoque nisi accepisset Dei Spiritum, nunquam potuisset deprehendere adulterium libidinis, mendacium fraudis. Nam cum Susanna presbyterorum coniurationibus appetita, inflexi populi mentem videret contemplatione seniorum.. sola inter homines pudicitiae suae conscium Deum arbitrum precaretur.. Dan. 13, 44—45. itaque secundum accepti Spiritus sancti gratiam vacillantia perfidorum testimonia deprehendit.

Den folgenden Satz Cyrills: *καὶ ἵνα συντόμως παρέλθωμεν, διὰ τῆς ἀποφάσεως τοῦ Δανιὴλ ἐσώθη ἡ σώφρων* führte Ambr. rednerisch aus in III 6, 41 mit teilweiser Wiederholung in n. 39 und 43, welche vielleicht durch die zweite Darstellung des Stoffs bei Cyrill in cat. V 4—6 verursacht war. Einige Erinnerungen an Cyrill finden sich noch bei Ambrosius III 21, 159, wo er, wie in cat. XVII 32 und XVI 16, die Stellen Act. 28, 25. 26, Jsa. 6, 1 und Ezech. 1, 16 im Zusammenhang bringt.

§ 3.

Athanasius.

1. ad Serap. ep. I—IV 7.

Die hdschr. Bezeugung stellt die Echtheit dieser vier Briefe ausser Zweifel[1]. Die Methode, welche Ambr. in seiner Beweisführung verwendet, ist Athanasius

[1] *Fr. Wallis*, on some Mss. of the writings of St. Athanasius in The Journal of Theological Studies (part. I) 3 (1901) 97 f.; (part II) 3 (1902) 245 ff. Der neueste Herausgeber athanas. Schriften *A. Robertson* hat einige Zusätze gemacht ebenda: Journal 3 (1901) 109.

entlehnt. Zwar war es für ihn der regelmässige Weg, im Anschluss an seine fünf Bücher de fide, welche zum grossen Teil der Verteidigung der Gottheit des Sohnes gewidmet waren, gerade von diesem Punkte auszugehen; doch lässt sich der von Athan. in einem Satze ausgesprochene Gedanke[1]: Es lohnt sich der Mühe, mit den gleichen Argumenten, mit welchen man den Häretikern die Gottheit des Sohnes bewies, auch die des heiligen Geistes zu erhärten, beinahe wörtlich bei Ambr. wiederfinden:

ad. Serap. III 2 (627 B): *ὅμως δὲ ὑπὲρ τοῦ ἐκ πλειόνων δειχθῆναι τὸν κατὰ τῶν ἀσεβῶν ἔλεγχον καλόν, ἐξ ὧν ὁ Υἱὸς δείκνυται μὴ ὢν κτίσμα, ἐκ τούτων δεῖξαι καὶ τὸ Πνεῦμα μὴ εἶναι κτίσμα. εἰ δὲ ὁ Υἱὸς, ἐπειδὴ ἐξ οὐκ ὄντων οὐκ ἔστιν, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ Θεοῦ, εἰκότως οὐκ ἂν εἴη κτίσμα, ἀνάγκη μηδὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶναι κτίσμα.* vgl. ad. Serap. I 2 (534 A.)

de Spir. s. I, 1, 22: quod si secundum carnem in servi forma consentiunt Christum fuisse, constat et convenit. ergo si secundum divinitatem suam Christus non servit, non servit etiam Spiritus, omnia autem serviunt: super omnia igitur Spiritus est, qui non servit sicut omnia.

Allerdings ist der athanas. Gedanke in ambros. Form gefasst. Zu Beginn des ersten und dritten Buches, welch letzteres mehr ein Nachtrag zu den zwei ersten zu sein scheint, verwertet Ambr. einen zweiten Grundgedanken aus Athanas.:

ad. Serap. I 1 (532 A): *ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι ἀρνούμενοι τὸν Υἱὸν ἀρνοῦνται καὶ τὸν Πατέρα, οὕτω καὶ οὗτοι δυσφημοῦντες εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσφημοῦσι καὶ εἰς τὸν Υἱὸν... καὶ ἀμφότερα τὰ μέρη διείλοντο τὴν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀνάστασιν.* (vgl. ad Serap. I 2; c. Ar. I 8 [28 A]).

de Spir. s. I 2, 30: eiusdem autem impietatis est vel Patri vel Filio vel Spiritui sancto derogare. non enim credit in Patrem, qui non credit in Filium, nec credit in Dei Filium, qui non credit in Spiritum, nec potest sine regula veritatis fides stare. (vgl. III 4, 17.)

Kattenbusch[2] vermutet dahinter einen „nicht ganz deutlichen Hinweis auf das Symbol", während der Satz des Ambr. nur die lateinische Fassung des griechischen Axioms ist, dass es unmöglich sei eine wahre

---

[1] ad. Serap. III 2 (26, 628 B).
[2] Das apost. Symbol. 2, 393 f.

Vorstellung von irgend einer göttlichen Person zu haben, wenn nicht die Einheit der Trinität festgehalten werde.

Wie schon das erwähnte Beispiel zeigt, übersetzt Ambr. nicht Wort für Wort, sondern kombiniert in eigener Weise einzelne Gedanken zu einem Ganzen. Das gleiche ist zu beobachten, wenn er mit einem Beweisthema beginnt, dasselbe durch Reminiscenzen aus anderen Schriften griechischer Väter unterbricht, um dann das Thema fortsusetzen. In I 1, 22 und 23 stellt er sich die Frage: „Warum gehört der heilige Geist nicht zu den Geschöpfen?“ und verweist dabei auf 1 Cor. 2, 10 in n. 24, eine Stelle, deren Exegese er in n. 26 fortsetzt. Ambr. hat gegenüber der athanas. Erklärung der Stelle nur das Resultat in positiver Fassung gegeben:

ad. Serap. I 22 (581 B): *ποία τοίνον συγγένεια τῷ Πνεύματι πρὸς τὰ κτίσματα; τὰ μὲν γὰρ κτίσματα οὐκ ἦν· ὁ δὲ Θεὸς ὢν ἐστι, ἐξ οὗ καὶ τὸ Πνεῦμα.*

I 1, 24: etenim cum ex Deo Spiritus sit, et Spiritus oris eius, quomodo possumus inter omnia dicere Spiritum sanctum?

Während er hier die Gedanken aus Athan. entnimmt, welche alsbald wieder durch Entlehnungen aus Cyrill von Jerusalem und zwar wie gar häufig zum Nachteil der Beweisführung unterbrochen werden, so entnimmt er ein anderes Mal die Form z. T. mit anderem Inhalt. Die dreimalige parataktische Fragestellung in I 1, 26 ist auch bei Athan. zur Erklärung derselben Stelle zu finden:

ad. Serap. I 22 (581 B): 3) *τίς οὖν τῶν τοιούτων ἀφρόνων ἀνέξεται, λεγόντων καὶ αὐτῶν ἐν καρδίᾳ μὴ εἶναι Θεόν . ., οὕτως (οἶδε) καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ εἰ μὴ τὸ ἐν αὐτῷ Πνεῦμα;* 1) *πῶς οὐ δύσφημον ἂν εἴη λέγειν κτίσμα τὸ ἐν τῷ Θεῷ Πνεῦμα, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ἐρευνῶν;* 2) *ποία τοίνυν ἐκ τῶν προειρημένων συγγένεια τῷ Πνεῦματι πρὸς τὰ κτίσματα;*

I 1, 26: 1) quomodo enim Deum non vidit, qui scrutatur etiam alta Dei? 2) quomodo Deum non vidit qui cognovit quae Dei sunt? 3) quomodo Deum non vidit, qui ex Deo est?

Die Fragen betrachtet Ambr. offenbar als gewissen rhetorischen Abschluss.

Des weiteren geht er auf die exegetischen Einwendungen ein, welche von den Arianern gemacht wurden, insbesondere Joa. 1, 3. Mitten in der Exegese kommt ein neuer Gedanke: Die Trinität ist unteilbar, also gehört der heilige Geist nicht zu den Geschöpfen, wobei Ambr. offenbar die gründliche Erörterung des Athan. voraussetzt:

ad. Serap. III 6 (634 B): *ὡς δὲ μία τῆς Τριάδος ἡ χάρις, οὕτως ἀδιαίρετος ἡ Τριάς.*

ad. Serap. I 30 (580 A): *ἡ ἁγία Τριάς, ἡ αὐτὴ οὖσα ἑαυτῇ καὶ ἡνωμένη πρὸς ἑαυτήν, οὐδὲν ἔχει ἐν ἑαυτῇ τῶν γενητῶν· καὶ αὕτη τῆς Τριάδος ἡ ἀδιαίρετος ἑνότης καὶ μία ἡ εἰς αὐτὴν πίστιν ἐστίν.*

I 2, 30: nam qui negare coeperit unitatem potestatis in Patre et Filio et Spiritu sancto, non potest utique ibi, ubi nulla divisio sit, fidem probare divisam.

In n. 31 zog er die Konsequenz aus dem von Athan. Bewiesenen. Beide Schriftsteller erklären an Ephes. 4, 5—6 und Matth. 28, 19 die Einheit des Glaubens an die Trinität und folgern daraus die Wesenseinheit der göttlichen Personen. Ambr. vermischt die athanasianischen Gedanken mit denen des Basilius, und kommt daher betreffs der Nennung aller drei göttlichen Personen in der Taufformel zu einer unklaren Denk- und Ausdrucksweise, welche später grosse Verwirrung angerichtet hat.

ad. Serap. I 30 (597 C): *καθάπερ γὰρ ἕν ἐστι τὸ βάπτισμα ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι διδόμενον, καὶ μία πίστις ἐστὶν εἰς αὐτήν.*

III 6: *ἀδιαίρετος γὰρ ἡ Τριὰς καὶ μία ἡ θεότης· καὶ εἷς Θεὸς ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι* (Ephes. 4, 5) *αὕτη τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἡ πίστις.*

I 3, 42: unum enim baptisma . . Plenum autem est, si Patrem et Filium et Spiritum sanctum fatearis, si unum neges, totum subrues. Et quemadmodum si unum in sermone comprehendas, aut Patrem aut Filium aut Spiritum sanctum, fide autem nec Patrem nec Filium nec Spiritum sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum.

Infolge der Wesenseinheit der Personen in der Trinität verteidigt er die Giltigkeit der Taufe schon unter Nennung einer göttlichen Person, verneint daher mit Recht die Giltigkeit der Taufe der Pneumatomachen. Die Taufe ist also giltig:

ad. Serap. III 6 (636 A): ὁ γὰρ πιστεύων εἰς τὸν πατέρα, οἶδεν ἐν τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα οὐκ ἐκτὸς τοῦ Υἱοῦ. καὶ διὰ τοῦτο πιστεύει καὶ εἰς τὸν Υἱὸν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. ἐπειδὴ καὶ μία τῆς Τριάδος ἡ θεότης, ἐξ ἑνὸς τοῦ Πατρὸς γινωσκομένη.

636 A: ὁ Παῦλος ἐδίδασκε μίαν εἶναι τὴν ἐν αὐτῇ διδομένην χάριν, λέγων· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, ὡς δὲ ἓν βάπτισμα, οὕτως καὶ μία πίστις.

I 4, 44: si Patrem dicas, et Filium eius et Spiritum oris eius pariter indicasti; si tamen id enim corde comprehendas. Et si Spiritum dicas, et Deum Patrem a quo procedit Spiritus et Filium, qui Filii quoque est Spiritus, nuncupasti.

45: Unum opus, quia unum mysterium; unum baptisma; unitas ergo operationis, unitas praedicationis, quae non potest separari.

Trotz der Unzertrennbarkeit und Perichorese der göttlichen Personen steht Athan. auf dem Standpunkt, dass die Taufformel, welche der Herr übergeben, ausdrücklich genannt werden müsse[1], während Ambr. der dogmatischen Tendenz folgend dies aufgiebt. Veranlasst wurde er durch Act. 19, 4f. Auch Athan. unterzieht diese Stelle einer Erklärung in ad Serap. III 1 (625 B—C), von welcher Ambr. I 3, 42—43 nur das für seine These Brauchbare verwendet.

de Spiritu sancto I 4 schliesst sich grossenteils an Cyrill von Jerusalem an, doch finden sich auch Anklänge an Athan. ad Serap. I 4. 5. 6, woselbst über die Attribute des heiligen Geistes Spiritus Dei, sanctus, vitae, veritatis, patris, die Rede ist.

Einen untrüglichen Zusammenhang zwischen Ambr. und Athan. lässt die Art und Weise der Verbindung zweier Beweismomente erkennen: Der heilige Geist ist kein Geschöpf, weil er das heiligende Prinzip der Kreatur ist. Daher muss das Wesen des heiligen Geistes immer dasselbe und unwandelbar bleiben, weil sonst die Teilnahme der Kreatur am göttlichen Leben unstet wäre. Die Behandlung des Stoffes zeigt insoferne einen Unterschied von der athanasianischen, als letztere mit grösserer Ausführlichkeit und daher mit Herbeiziehung mehrer Schriftstellen ihre These zu beweisen sucht.

ad Serap. I 25—27 = de Spir. s. I 5, 62—63.

---

[1] *Kattenbusch*, das apostol. Symbol, 2, 258.

Ambr. giebt also nur einen Auszug des von Athan. beigebrachten Materials, um damit den schon in de fide III 2 behandelten Wechsel der Kreatur in Verbindung zu bringen.

ad. Serap. I 25 (589 B): *ἄλλο ἄρα τῶν κτισμάτων ἐστι τὸ Πνεῦμα.* I 26 (592 B): *εἰ δὲ τὰ μὲν κτίσματα τοιαὺτην ἔχει φὺσιν, καὶ γέγραπται περὶ ἀγγέλων τοιαῦτα..*

I 5, 62: non ergo sanctus Spiritus de substantia corporalium, ... sed nec de substantia invisibilium creaturarum est.

Es folgen beiderseits Gal, 4, 6, Rom. 8, 19:

ad. Serap. I 25 (589 B): *ἐν τούτῳ γ'οὖν ὁ Λόγος τὴν κτίσιν δοξάζει, θεοποιῶν δὲ καὶ υἱοποιῶν προςάγει τῷ Πατρί.*

I 27 (593 B): *οἱ δὲ ἄγγελοι καὶ τὰ ἄλλα κτίσματα μετέχοντά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος.*

62: hic (Spiritus) enim corporalibus incorpoream infundit gratiam ... nam et illae (creaturae) sanctificationem huius accipiumt ..., ita etiam omnis creatura revelationem filiorum Dei expectat, quos utique sancti Spiritus gratia filios Dei facit.

Ferner spielt Ambr. auf den Fall Lucifers an: I 5, 63 = ad Serap. I 26, um im Gegensatz dazu die wesentliche Güte des heiligen Geistes hervorzuheben, welche auch in der Taufformel hervortrete. Denn der Sohn Gottes stelle Matth. 28, 19 ja den heiligen Geist mit sich auf dieselbe Stufe.

Der letztere Gedanke ist zwar nach Cyrill von Jerusalem formuliert, hat aber auch Aehnlichkeit mit Athan. ad Serap. III 6. Eine starke Annäherung zeigt sich in der Beschreibung des Wesens der Rechtfertigungsgnade, durch welche wir göttlichen Lebens teilhaftig und vom heiligen Geiste gesalbt werden. Ambr. hat mit Athan. wie Cyrill die Stellen Ephes. 1, 13 und 2 Petr. 1, 4 gemeinsam. Wenn auch I 6, 78 und 80 weniger ad Serap. I 23 und III 3 entsprechen als Cyrill, so ist doch eine Abhängigkeit von Athan. unzweideutig in:

ad. Serap. I 23 (585 A): *εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα χρίσμα καὶ σφραγίς ἐστιν, ἐν ᾧ χρίει καὶ σφραγίζει πάντα ὁ Λόγος, ποία ὁμοιότης ἢ ἰδιότης τοῦ χρίσματος καὶ τῆς σφραγῖδος πρὸς τὰ χριόμενα καὶ σφραγιζόμενα; ἡ δὲ σφραγὶς τὴν μορφὴν Χριστοῦ τοῦ σφραγίζοντος*

I 6, 79: signati ergo Spiritu a Deo sumus. sicut enim in Christo morimur, ut renascamur; ita etiam Spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem eius et gratiam tenere possimus: quod est utique spirituale signaculum... quis igitur audeat dicere dis-

ἔχει, καὶ ταύτης οἱ σφραγιζόμενοι μετέχουσι, μορφούμενοι κατ' αὐτήν . ., οὕτω δὲ σφραγιζόμενοι εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος.

cretum a Deo Patre et Christo esse Spiritum sanctum, cum per ipsum ad imaginem et similitudinem Dei esse mereamur; et per ipsum fiat quemadmodum Petrus apostolus dixit, ut divinae simus consortes naturae.

Eine zweite Parallele zu dieser Stelle findet sich ad Serap. III 3 (628 C); beidemal tritt eine grosse Ähnlichkeit mit Cyrill zu tage, so dass eine Abhängigkeit des Athan. von Cyrill wohl konstatiert werden könnte.

Ambr. stellt dann der lokalen Beschränktheit der Geschöpfe die ungehinderte Allgegenwart und Fortbewegung des heiligen Geistes entgegen. Zunächst folgt er dem historischen Gange der hl. Geschichte. Im A. T. verweist er auf Stellen wie Sap. 1, 7; Ps. 23, 1; 138, 7; er geht über zum Zeitalter Jesu Christi, auf dessen Menschwerdung, Wunderwirkungen, auf die Charismen der Apostel und die Leitung der Kirche. Zwar haben wir bereits bei Cyrill von Jerusalem ähnliche Gedanken gefunden, aber Athan. Wortlaut ist mehr an Ambr. erinnernd.

ad. Serap. III 4 (629 C): *τὰ δὲ κτίσματα ἐν μεμερισμένοις τόποις ἐστίν. ἥλιος μὲν καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι, ἐν οὐρανῷ δὲ ἄγγελοι, καὶ ἄνθρωποι ἐπὶ τῆς γῆς.*

ad. Serap. I 26 (592 C): *τὰ δὲ γεννητὰ πάντα ἐν μεμερισμένοις τόποις εἰσιν, ἥλιος μὲν καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες ἐν τῷ στερεώματι, νεφέλαι δὲ ἐν τῷ ἀερί.*

I 7, 81 (cfr. II 5, 36): cum igitur omnis creatura certis naturae suae sit circumscripta limitibus; si quidem et illa invisibilia opera, quae non queunt locis et finibus comprehendi, substantiae suae tamen proprietate clauduntur.

III 4 (632 A): *ἀκολούθως οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ τὸ Πνεῦμα κτίσμα, μὴ ὂν ἐν μεμερισμένοις τόποις, ἀλλὰ πάντα πληροῦν καὶ ἔξω τῶν πάντων ὄν.*

81: quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatamque virtutem, quia in omnibus et ubique semper est.

I 26 (592 C): *καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν . . οἵτε ἄγγελοι ἀποστέλλονται εἰς διακονάς.*

82: angeli enim ad paucos mittebantur, Spiritus autem sanctus populis infundebatur.

I 26: εἰ δὲ τὸ .. Πνεῦμα πάντα πληροῖ καὶ ἐν τῷ Λόγῳ πάρεστιν ἐν μέσῳ πάντων,.. οὐκ ἀμφίβολον οὖν, ὅτι — οὔτε τῶν γενητῶν οὔτε ὅλως ἄγγελός ἐστιν.	86: quis potest Spiritum sanctum indicare.. divinae potestatis exsortem, qui replevit orbem, et quod ultra totum orbem est, replevit Jesum mundi totius redemtorem.

Die n. 84—87 dürften aus einer Vermengung der inhaltlich sehr nahe stehenden Abschnitte ad Serap. I 30 und III 4, 5, 6 hervorgegangen sein, wie I 9, 118 f., wo Ambr. nochmals darauf zu sprechen kommt:

ad. Serap. III 5, 6 (I 30) = I 6, 84—85 (Ps. 103, 29—30).
ad. Serap. I 31 = I 6, 85 (Joel. 2, 28).
ad. Serap. I 31 u. III 5 = I 6, 87 (Luc. 1, 31, ll. Act. 4, 24).
ad. Serap. III 14 = I 9, 118.

Da Ambr. bereits in n. 81—82 die Thätigkeit des heiligen Geistes in der Aussendung der Apostel anticipiert hat, bei Athan. aber dieselbe erst nach der Anführung der Heiligung der Engeln ihre Stelle hat, so sieht Ambr. sich genötigt, nochmals in einem Satze daraufzukommen in n. 87, um damit die Wirksamkeit des heiligen Geistes in Maria nach athanas. Anordnung zu verbinden. Die Stelle ad Serap. I 29 scheint Ambr. mit Rücksicht auf eine übersichtliche Darstellung nicht benützt zu haben.

Die weiteren Abschnitte des ersten Buches lassen nur in untergeordneter Weise Athan. als Quelle erkennen. Eine solche findet sich in dem eigentlich griechischem Denken entsprungenen und angehörenden dogmatischen Gedanken von der wesenhaften Mitteilung des heiligen Geistes in der heiligmachenden Gnade. Wenn schon in I, 14, 142—144 ein Anklang an ad Serap. I 19, woselbst von den Wirkungen der Einwohnung des heiligen Geistes die Rede ist, sich findet, so tritt dieser klar hervor in I 15, 153—158. Beide Schriftsteller schildern die ganze Trinität als die causa efficiens des Gnadenlebens, an ähnlichen oder gleichen Schriftstellen, mit dem Unterschiede, dass Ambr. weniger Stellen citiert als Athan. Der Satz des Athan.: I 19 (571 D) *πάλιν τε τοῦ Πατρὸς ὄντος πηγῆς, τοῦ δὲ Υἱοῦ ποταμοῦ λεγομένου, πίνειν λεγόμεθα τὸ Πνεῦμα* ist bei Ambr. I 16, 156—163 behandelt.

Das zweite Buch des Ambr. ist vorwiegend dem Beweise der einheitlichen Thätigkeit der drei göttlichen Personen gewidmet. Dem gleichen Ziele dient Athan. ad Serap. III und es ist nicht anders zu erwarten, als dass Ambr. diesen dritten Brief sich zu eigen gemacht hatte. Gleich zu Beginn dieses Briefes kommt Athan. auf die Mitwirkung des heiligen Geistes bei der Schöpfung der materiellen wie geistigen Welt und der Menschen zu sprechen, welche ihren Höhepunkt in Maria erreicht.

ad. Serap. III 4 (631 B): *εἰ δὲ κτίστης ὢν ὡς ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός, οὐκ ἔστι τῶν κτιζομένων· δηλονότι οὐδὲ τὸ Πνεῦμα κτίσμα ἐστίν.*

II 5, 32: quis vero dubitare potest quia vivificat omnia Spiritus sanctus, quando et ipse sicut Pater et Filius creator est omnium?

Zur Klassifizierung der Schöpfung in materielle und geistige gebrauchen beide Väter Ps. 103, 29—30; 32, 6; daher II 5, 33—35 = ad Serap. III 4—5. In n. 37 kommt Ambr., nachdem er bei den Heiden Spuren von der Kenntnis der Schöpferthätigkeit des heiligen Geistes findet[1], zum Fortbestand der Engelwelt zu sprechen:

III 4 (628 C): *πάντα γὰρ κρατεῖ καὶ συνέχει, καὶ γέγραπται, ὅτι ἐν αὐτῷ συνέστηκε τὰ πάντα εἴτε ὁρατὰ εἴτε ἀόρατα.*

III 6 (633 B): *ὁ γὰρ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀποσταλεὶς ἐπαγγεῖλαι τὴν ἐπ' αὐτῆς ἐσομένην τοῦ Λόγου κάθοδον, Πνεῦμα ἅγιον.. ἐλεύσεται ἐπί σε.*

II 5, 37: accipiant documentum evidens, nihil posse esse quod Spiritus sanctus negetur operatus, nec de angelis nec de archangelis, nec de thronis ... posse dubitari quod eius operatione subsistant; quandoquidem ipse secundum carnem Dominus, cui angeli serviebant, Spiritu in Virginem superveniente genitus sit.

Für die Thatsache, die wir auch an diesen letzten Stellen bemerken konnten, dass Ambr. mit merklichen Kürzungen Athan. benützt hat, indem er teils Schriftstellen in geringerer Anzahl anführte oder infolge seiner grossen Schriftkenntnis mit anderen ersetzte, teils aber auch das Polemische in dem einen Falle mehr ausser acht liess, in einem anderen mehr betonte,

---

[1] Die Mauriner vermuten hier als Quelle des Ambrosius: Gregor. Naz. or. theol. 5. *Migne* P. L. 16, 750d.

haben wir ein sicheres Zeugnis an der Exegese der Stelle Amos 4, 13, in welcher er gleichsam nur die Resultate des Athan. für seine Zwecke verwertet. Ambr. stellt sich vor die Frage: Was ist unter spiritus zu verstehen? Nach seiner Annahme sind die Häretiker mit der Deutung auf den Sturmwind nicht zufrieden; deshalb geht er wie Athan. zur metaphorischen Erklärung der Stelle über. Firmans tonitrum bezeichnet Christus, der durch seine Menschwerdung die Donnerwolken, d. h. die Kraft des Wortes Gottes begründet habe; creans spiritum bezeichne die Einhauchung der Menschenseele oder auch die Thätigkeit des heiligen Geistes zur Gestaltung des vom Logos bei seiner Menschwerdung angenommenen Leibes.

ad Serap. I 3 (536 A): *καὶ ἔνθεν ἐπείσθημεν τοῖς Ἀρειανοῖς, λέγουσι κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. εἶτα τὸ μὲν παρὰ τῷ Ἄμως ἀνέγνωτε.*	II 6, 48: nec me praeterit haereticos obiectare consuevisse, ideo (Amos 4, 13) videri creatum Spiritum sanctum.
536 C: *τὸ δὲ ἐν τῷ προφήτῃ ῥητὸν οὐκ ἔχει γνώρισμα περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλ' ἁπλῶς εἴρηται περὶ Πνεύματος.*	49: si hinc faciunt questionem, quod creatum Spiritum dixit . . ., tamen ut propositis inhaereamus, his videlicet quae Amos dixit, nonne evidenter dictorum testificatur series de istius creatura mundi locutum prophetam?

Die beiderseitige Interpretation von Prov. 8, 22 deckt sich vollständig.

ad Serap. I 3 (536 C): *καὶ τοῦτο μὲν ὡς ἔχει ἀληθείας, ἑρμηνεύετε, ἵνα μὴ εἴπητε κτίσμα τὸν Λόγον. τὸ δὲ ἐν τῷ προφήτῃ οὐχ ἑρμηνεύετε, ἀλλ' ἁπλῶς ἀκούοντες „πνεῦμα", ἐνομίσατε λέγεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; καίτοι ἐν μὲν τοῖς παροιμίαις φανερῶς ἡ σοφία λέγουσά ἐστι τὸ „ἔκτισέ με". καὶ ὅμως καλῶς γε ποιοῦντες, ἑρμηνεύετε τὸ ῥητόν, ἵνα μὴ τὴν δημιουργὸν σοφίαν ἐν τοῖς κτίσμασι συναριθμεῖτε.*	II 6, 51: denique ista sapientia secundum suscepti locuta corporis sacramentum, ait: Dominus creavit me. quamvis ventura prophetaret, tamen quia praedestinatus erat domini salvatoris adventus; non dixit creat me, sed creavit, ne frequenter, sed semel crederent ex virgine Maria Jesu corpus esse generandum.

Noch weitere Erinnerungen an Athan. tauchen uns auf, wenn man Ambr. an der Hand der Stellen: Joa. 16, 14 und 1. Cor. 2, 11—12 die unergründliche Weis-

heit des heiligen Geistes verteidigen sieht: II, 11, 144f. = ad Serap. I 20—22 (580 B) oder die Schilderung vor sich hat, in welcher der heilige Geist als Führer des israelitischen Volkes bezeichnet wird und der Durchzug der Israeliten durch das rote Meer als Sinnbild der Taufe gefasst wird: III 4, 20—21, 5, 29—34 = ad Serap. I 12 (561).

2. ad Serap. IV 8ff.

Eine besondere Aufmerksamkeit erheischen Ambr. de Spir. s. I 3, 53—54. Mit n. 52 hält Ambr. die Widerlegung derjenigen, welche den Geist nach Joa. 1, 3 inter omnia gerechnet haben, für abgeschlossen. Als gezwungen dürfte der Übergang erscheinen, welchen er zu einem neuen Beweispunkte macht, der nur als lose beigefügt bezeichnet werden kann. In I 3, 53—54 fügt er die Interpretation von Luc. 12, 10 bei mit dem Eingange: sed tamen ut sciant se non tantum apostolicis testimoniis, sed etiam dominicis perurgeri, quomodo u. s. w. Der Übergang ist gegenüber der sonstigen Schreibweise, gemäss welcher er an dogmatische Gedanken anknüpft, auffallend, und dies um so mehr als er in n. 48f. Herrenworte beigezogen.

Dieser gezwungene Zusammenhang erklärt sich aus der eigenen Stellung, welche ad Serap. IV 8—23 gegenüber den anderen Briefen, insbesondere dem vierten einnimmt; denn dieses „Schriftchen" ist Vorbild des Ambr. für I 3, 53—54. Der Abschnitt, welcher in den Ausgaben als eine Schrift mit ad Serap. IV 1—7 betrachtet wird, ist in den Handschriften zumeist separat oder mit eigener Überschrift erhalten. Während in Cod. R.[1] (Bibl. nat.) saec. XI graec. 474 unmittelbar an ad Serap. IV 7 sich 8—23 anreiht, hat Cod. S. (Bibl. nat.) s. XII. coisl. 45 eine eigene Überschrift für ad Serap. IV 8—23, welches aber nicht vom vierten Brief getrennt ist: *περὶ δὲ οὗ γράφων ἐδήλωσας εὐαγγελικοῦ ῥητοῦ, συγγίγνωσκε;* eine zweite Hand hat vorge-

[1] *Fr. Wallis:* on some Mss. of the writings of St. Athanasius. (part I) in the Journal of Theological Studies 3 (1901) 97f., 245f.

schrieben: *τοῦ αὐτοῦ περὶ* und beigefügt: *ἤτοι τῆς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημίας*. Eine dritte Hand hat diese Zusätze am Schlusse beigefügt. Damit stimmen die späteren Handschriften Cod. Gobl. s. XIV, Cod. Felckm. I s. XVI, Cod. Par. gr. 475 s. XVI überein, welche Wallis als descendents von Cod. S. bezeichnet. In Cod. L. (Brit. Mus.) s. XIII Burn. 46 ist als selbständiger Abschnitt (17.) ad Serap. IV 8—23 mit der Überschrift: *εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ εὐαγγελίου τὸ Ὃς ἂν εἴπῃ λόγον*; ebenso in den drei späteren Handschriften Codd. G. s. XVI, M. XVI, F. XVI. In Cod. B. (Univ. libr. Basel gr. 32) s. XIV folgt auf den zweiten Brief ad Serap. fol. 215r als 17. Abschnitt: *εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ εὐαγγέλιου τὸ Ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κ. τ. λ.* Cod. B. ist das Original von Cod. V. theol. gr. II s. XIV—XV; Cod. Ox. 29 s. XV, Cod. Cant. s. XVI.

Diese verschiedentliche Stellung, welche ad Serap. IV 8ff. in den Handschriften einnimmt, zeigt, dass dieser Abschnitt vom vierten Brief zu trennen ist, der auch mit einer Doxologie abschliesst. Stülcken[1] führt als inneres Kriterium, welches die Zusammengehörigkeit verdächtige, die christologische Fassung und Tendenz des fraglichen Abschnittes an, welche ausschliesse, dass der Kampf um die Lehre von der Homousie des heiligen Geistes schon entbrannt gewesen. Dass aber die baldige Auffassung des Schriftstückes neben rein christologischer Tendenz auch pneumatologischen Inhalt darin erkannte, zeigen nicht nur die Überschriften mancher Handschriften, sondern auch die Verwertung dieses Schriftchens durch Ambr. Obwohl der ambr. Abschnitt im Verhältnis zum athan. viel geringeren Umfang aufweist, so lässt sich doch der zweite als direktes Vorbild des ersteren erkennen. Ambr. suchte, um doch im wesentlichen die athan. Erklärung von Luc. 12, 10 beibehalten zu können, statt der gemischten christologisch-pneumatologischen Fassung nur die letztere zu betonen; und sah sich daher genötigt, einige athan. Beispiele nach seinem Plane umzuformen. So führt er als historischen Anknüpfungspunkt die Führung der

---

[1] Athanasiana in T. u. U. N. F. 4, 4, 1899, 59f.

Juden im A. T. ein, während sie bei Athan. als erste Leugner der Gottheit Christi angeführt werden. Bei Ambr. erklärt sich die Sachlage also: Er hatte sich den Rahmen des Themas enger gesteckt als Athan. Wohl veranlasst durch ad Serap. I 3 und III 7 kommt es ihm nur darauf an, die Stelle Matth. 12, 32 für die Gottheit des heiligen Geistes auszunützen, während Athan. daneben eine christologische Absicht verrät. Eine ähnliche irrige Deutung entspringt bei Ambr. aus der missglückten Wendung des athanas. Gedankens — ad Serap. IV 16 —, wonach Ambr. die Blasphemie der Juden, dass Christus Teufel austreibe durch Belzebub, auf den heiligen Geist, Athan. dagegen auf die Gottheit Christi bezieht, erst in sekundärer Weise auf die dritte Person; allerdings hatte er damit dem hl. Ambr., besonders auch durch Verwendung von Marc. 3, 29—30 Anlass gegeben, der daher nur noch eine schwache Erinnerung an die eigentliche Exegese des Athan. aufkommen lässt:

ad Serap. IV 20 (669 A): *καὶ γὰρ καὶ ἐν τῷ εὐαγγελικῷ ῥητῷ, καθὰ πολλάκις εἴρηται, λέγων „Υἱὸς ἀνθρώπου", τὸ κατὰ σάρκα καὶ ἀνθρώπινον αὐτοῦ δείκνυσι.*

IV 19 (666 BB): *καὶ γὰρ τὸ μὲν λαβεῖν δυνάμενον συγγνώμην ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου συνέταξεν ἵνα τὸ σωμαντικὸν ἑαυτοῦ σημάνῃ.*

I 4, 54: sed si quis corporis specie deceptus humani, remissius aliquid sentit de Christi carne, quam dignum est (neque enim vilis nobis debet videri quae aula virtutis, fructus est virginis) habet culpam; non est tamen exclusus a venia quam fide possit adsciscere.

ad Serap. IV 19 Forts.: *τὴν δὲ ἀσύγνωστον βλασφημίαν εἰς τὸ Πνεῦμα φθάνειν δεδήλωκεν· ἵνα πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ σωματικοῦ τοῦτο λέγων τὴν ἑαυτοῦ θεότητα δείξῃ.*

20 (668 B—669 A): *ἀλλ' ὁ ὁρῶν αὐτοῦ τὰ ἔργα τὰ Πνεύματι ἁγίῳ γινόμενα, καὶ λέγων τὸν τοιαῦτα ποιοῦντα μὴ εἶναι Θεὸν καὶ τοῦ Θεοῦ Υἱόν, ἀλλὰ τῷ Βεελζεβοὺλ αὐτὰ ἐπιγράφων, φανερῶς βλασφημεῖ ἀρνούμενος αὐτοῦ τὴν θεότητα.*

I 4, 54 Forts.: si quis vero sancti Spiritus dignitatem, maiestatem et potestatem abneget sempiternam, et putet non in Spiritu Dei eici daemonia, sed in Belzebub; non potest ibi exoratio esse veniae, ubi sacrilegiis plenitudo est.

Es ist nach dieser letzteren Parallele sehr fraglich,

ob dieser Abschnitt ad Serap. IV 8—23 wie Stülcken a. a. O. 60 will, vor Ausbruch der pneumatomachischen Kämpfe geschrieben ist. Der Schlusssatz des Ambr., wenn er nicht bloss ein allgemeiner Abschlussgedanke ist, dürfte auf ad Serap. IV 17 zurückzuführen sein:

IV 17: *φθάσας γὰρ ἐδίδαξεν, ὅτι πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ ἐστι, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λήψεται.*	54 quia Spiritum negavit, et Deum Patrem negavit et Filium, quoniam idem est Spiritus Dei, qui Spiritus est Christi.

mit Berücksichtigung der von Ambros. beliebten Umstellung der Glieder, welche hier aus der Betonung des heiligen Geistes zu erklären ist.

Wenn auch die Selbständigkeit des athanas. Traktates feststeht[1], so dürfte gegen dessen Echtheit die Benützung der Erklärung des Origenes (de princ. I 3) und Theognostus durch den Verfasser nicht ins Gewicht fallen[2]; denn Athan. ist Schüler des Origenes in eigentlichem Sinne, der aber seinen Meister „nicht bloss kopiert, sondern ihn von seinen Tendenzen zu überbieten“ weiss[3].

3. de Trin. et Spir. s.

Bei Echtheitsfragen von Schriften werden offenbare und sichtliche Entlehnungen, welche ein späterer Schriftsteller gemacht hat, zugleich immer ein Moment beibringen zur Bestimmung der Abfassungszeit oder der Person des Verfassers. Könnte nun durch den Gebrauch oder die Beiseitelassung dieser fraglichen Schrift durch Ambr. ein Resultat erzielt werden, so würden sich damit zugleich eine ganze Reihe von Fragen erledigen. Ein Buch, das wie dieses, bald Athanasius, bald Augustinus, bald Gregor von Eliberis, bald Vigilius von Thapsus zugeschrieben wurde und wird[4], welches bald

---

[1] Die Frage nach der Abfassungszeit wird schwer zu bestimmen sein, da auch die Andeutung auf eine ausführlichere (exegetische) Schrift, in welcher über die Auffassung der Psalmen gehandelt ist, keinen Anhaltspunkt giebt. Vgl. *Stülcken* 60; *Tillemont*, VIII 257.

[2] *Stülcken* 60. *Bardenhewer* Patrologie², 132.

[3] *Kattenbusch* a. a. O. 2, 260 A. 24.

[4] *Gerh. Ficker*, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 72 A. 1. *Bardenhewer* Patrologie² 544; 365.

als lateinische Übersetzung eines griechischen Originals, bald als echtes Erzeugnis der lateinischen Kirche galt, musste sich schon die verschiedenste Behandlung gefallen lassen. Bis jetzt scheint sich der Streit hauptsächlich darum zu bewegen, ob die These Montfaucons, das Schriftchen, welches als 12. Buch des Werkes de Trinitate des Bischofs Vigilius von Thapsus gezählt wird, sei athanasianisch, aufrecht erhalten werden kann oder nicht; darin dass es nicht Vigilius von Thapsus angehört, scheinen alle Stimmen einig zu sein. Gerh. Ficker[1] stellte die handschriftliche Bezeugung zusammen, welche eine sehr verschiedene ist. Während die älteste Vigiliushandschrift (Cod. Ambros. O. 210 Sup. s. VII) nur sieben Bücher de trinitate hat, weist eine zweite Redaktion 11 Bücher auf. Diese ist vertreten durch eine Murbacher und eine Trierer Handschrift, welche den Titel aufweisen: D. Athanasii Alexandrini Episcopi de unita Deitate Trinitatis ad Theophilum. Die Zählung der Bücher ist zwar in beiden Handschriften verschieden; sie stimmen in der Reihenfolge bis Buch VII überein; die Trierer Handschrift behandelt Buch IX und XII als ein Buch. Die ersten sieben Bücher scheinen als ein zusammengehöriges Ganzes Vigilius von Thapsus anzugehören; über die übrigen schwebt ein geheimnisvolles Dunkel. Der Herausgeber dieser Bücher des Vigilius Chiflet, teilte die vereinigten Bücher IX und XII nach dem Vorbild des Cod. Berol. (1671 s. IX), der vor dem, jetzt als 12. Buch gezählten, Abschnitt die Überschrift hat: Item eiusdem S. Athanasii de trinitate, wie auch die genannte Trierer Handschrift das 12. Buch extra behandelt. Vigilius hatte gar häufig unter dem Namen des hl. Athanasius seine Gedanken niedergeschrieben; doch liess sich die Unechtheit von manchen Traktaten[2] mit ziemlicher Sicherheit feststellen, mit Ausnahme von de Trin. l. XII. Montfaucons Beweis fand Anklang und wurde bis jetzt als giltig anerkannt[3].

---

[1] Studien zu Vigilius 55 f.

[2] *H. Schmidt*, PRE. 16^2, 469 ff. *Kattenbusch*, das apostol. Symbol 1, 147 f. *Ficker* a. a. O. 40.

[3] *Bardenhewer* a. a. O. 544. *Stülcken* a. a. O. 63, 76.

Bevor wir ein weiteres Urteil fällen, obliegt uns als nächstes Kriterium einen Vergleich anzustellen zwischen Ambr. und der fraglichen Schrift de Trin. et Spir. s. Zwar muss man immerhin gewärtig sein, dass falls das Schriftchen eine Übersetzung eines griechischen Originals ist, — als solche erweist es sich ganz offensichtlich in manchen Teilen[1] — durch die Übertragung der Text eine andere Gestalt angenommen hat; aber dennoch wird sich, wenn thatsächlich, die Abhängigkeit des Ambr. nicht verleugnen. Dass Ambr. eine Schrift des hl. Athan., welche ex professo vom heiligen Geiste handelt, ausser acht gelassen hat, ist wohl bei der Menge von Schriften, die er zu seiner Arbeit gelesen, nicht anzunehmen.

Da die fragliche Schrift meistens auf Zusammenstellung von Schriftstellen sich beschränkt, so müsste die Ähnlichkeit besonders in der Benützung der gleichen Stellen sich zeigen.

Der Anbetungswürdigkeit des heiligen Geistes, welcher Athan. und Ambr. nur sehr wenig Raum schenkt, widmet der Verfasser, wohl angeregt durch den hl. Basilius, viele Abschnitte. n. 2, 15, 16—17. Eine gewisse Ähnlichkeit zeigen beide Schriftsteller nur durch Verwendung von Col. 1, 16—17 gegen die häretische Erklärung von Joa. 1, 3.

Ambr. de Spir. s. I 3, 50 = de Trin. 2 (1192 A).

Von grosser Bedeutung sind die dogmatischen Sätze:

de Trin. 9 (1213 D): fontem iterum Spiritus instruimur esse Filium.	I 15, 152: apud te, Deus omnipotens, Filius tuus, fons vitae h. e fons Spiritus sancti.
de Trin. 18 (1211 B): i. e. in Filio tuo videbimus Spiritum qui sanctificat, non solum lumen, verum etiam ignem scit appellare. Jsa. 10, 17.	I 14, 142: h. e. in lumine tuo, Filio, lumen videbimus Spiritus sancti. 144: et Isaias significat non solum lucem, sed etiam ignem esse Spir. s. Jsa. 10, 17.

---

8 de Trin. 1 (1192 A): omnia quae post Trinitatem sunt = ad Serap. I 2 (533 B): *πῶς τοῖς μετὰ τὴν Τριάδα κτίσμασι συντάττουσιν*, vgl. ad Serap. I 10 (557); de Trin. 2: super his connumerare = ad Serap I 10: *κατάγειν εἰς;* 13: proprium Patri = *ἴδιον Πατρί*, 16: evangelium Kata Joannem.

18: et ecce in lumine quod est ignis, sanctificat Deus hunc Israel et Deus noster ignis consumens est. Deut. 4, 24.

144: itaque prophetae eum ignem ardentem dixerunt: quia ... et in specie ignis exprimi vel videri divinae est consuetudinis. Deut. 4, 24.

Ambr. unterbricht dann die Exegese von ignis, kommt aber noch einmal mit der Frage: quis est igitur iste ignis? in 149, beantwortet sie mit Ps. 4, 7; Ephes. 1, 13; zwei Stellen, die in de Trin. 17—18 in gleichem Zusammenhang vorkommen und gleichsam hier die ganze Frage einleiten.

18 (1211 A): signationem esse dicens signaculum, quod lumen vultus tui, Domine, esse sit professus. itaque credent Paulo dicenti Spiritu promissionis sancto signatos esse credentes.

I 14, 149: hic est utique Spiritus sanctus, qui dominici vultus et ignis appellatur et lumen. Ps. 4, 7. quod est ergo lumen signatum, nisi illius signaculi spiritualis, in quo credentes signati estis Spiritu promissionis sancto?

Ambr. macht dann den Gang von de Trinitate weiter, der heilige Geist sei das Leben ebenso wie Vater und Sohn; allein für eine wirkliche Übereinstimmung bietet Ambr. und der Verf. gar keinen Anhaltspunkt als die Citation von Ps. 35, 10. Dagegen scheint der Gedanke, dass der heilige Geist gleich einem Strome das himmlische Jerusalem mit Gnaden erfülle, auch mit de Trin. Beziehung zu haben; beide citieren Joa. 7, 38; Ps. 45, 5.

I 14, 155—158 = de Trin. 20 (1215).

Im zweiten Buche zeigt Ambr. Ähnlichkeit mit de Trinitate in der Erklärung der Schöpferthätigkeit des heiligen Geistes:

de Trin. n. 8 (1198 B): ergo creari quidem per Filium meruit, sanctificari vero non meruit: quid enim maius est creari an sanctificari? n. 9 (1198 C): ita plane et creatorem Spiritum sanctum agnoscimus. alioquin si creator non esset et sine ipso ab initio creati sumus, quomodo in regeneratione sine eo non regeneremur?

II 5, 34: et quis neget opus esse Spiritus sancti, quod creata est terra, cuius opus est quod novatur? nam si negare cupiant quod per Spiritum sit creata, cum per Spiritum novandum negare non possint; meliorem ergo operationem Spiritus sancti, quam Patris et Filii, qui cupiunt separare, defendent: quod abhorret a vero: neque enim dubium est quod novata terra melior quam creata sit.

8 (1197 D): quoniam ante quidem dicitis, sine Spiritu sancto creati sumus, quomodo vero hic assumptus est sine causa in regenerationem nostram? Verum hoc dicere irreligiosum est: anne maior et cautior tamquam sine eo creatus sit homo et exciderit, ideo assumptus Spiritus in regeneratione nostra ad tutelam certiorem.

II 5, 34 Forts.: aut si primo sine operatione Spiritus sancti terram Pater fecit et Filius: postea vero Spiritus sancti operatio copulabatur; videbit id quod factum est, eius quod accessit eguisse praesidio. sed absit ut hoc quisquam existimet, ut operatio divina varietatem creatoris . . . habere conatur.

Beide Schriftsteller benützen ferner: Matth. 1, 18 und 1 Cor. 8, 6 zur Erklärung der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Hat Ambrosius hier die Schrift de Trin. vor Augen, dann offenbar das griechische Original; denn er nennt das Lateinische de Spiritu in Matth. 1, 18 eine schlechte Übersetzung aus *ἐκ πνεύματος*.

II 5, 41—43 = de Trin. 12 (1203 B).

Im dritten Buche haben die Vergleiche, mit denen die Thätigkeit des heiligen Geistes erklärlich gemacht wird, wie dass er in der trinitarischen Wirksamkeit die Rolle eines digitus oder gladius einnehme, beiderseits viele Ähnlichkeit:

de Trin. 21 (1216 C): per hunc Spiritum sanctum, cum sit digitus Dei, scriptae sunt tabulae lapideae, quae datae Moysi sunt, scriptae digito Dei, sicut ipse Moyses exposuit. Alioquin si non Spiritum sanctum digitum Dei esse dicunt, tabulas enim lapideas gloriosiores magis esse quam corda sanctorum profitebantur, super quae epistola Christi est scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.

III 3, 13: hoc digito . . . tabulas illas lapideas Deus inscripsit, quas Moyses accepit. non enim carnali digito Deus harum litterarum, quas legimus, apices et elementa formavit: sed Spiritu suo dedit legem. nam si apostoli epistola scribitur in Spiritu, quid obstat, quominus etiam legem Dei non atramento, sed Spiritu Dei scriptam debemus: quae utique cordis nostri mentisque secreta non maculat, sed illuminat?

Die Gleichheit der Thätigkeit beweisen beide Schriftsteller aus Ephes. 6, 16—17:

III 7, 47: Cum igitur gladius Spiritus sanctus sit, et Spiritus sancti gladius Verbum Dei sit, utique unitas potentiae.

de Trin. 13 (1204 B): ecce tota arma et galea Filii . . ipse enim est salutaris. Gladius vero Spiritus sancti numquid destitit a Trinitate?

Die Ähnlichkeit all dieser Stellen schiene beweiskräftig zu sein, wenn sich nicht zweite Parallelen aus den verschiedensten Schriften und Schriftstellern beibringen liessen, aus denen beide Schriftsteller geschöpft haben mögen. Und so kommt der weitere Schritt: Welches sind die Quellen des Verfassers de Trinitate? Stülcken[1] bemerkt die Übereinstimmung der fraglichen Schrift mit der zweifelhaft athanasianischen de inc. et c. Ar. und zieht daraus den Schluss, die letztere sei aus dem Original von de Trin. geflossen. Dass dieser Schluss der Kritik nicht standhält, wird eine Zusammenstellung zeigen, nach der die ganze lateinische Schrift nur insoferne griechische Gedanken hat, als sie sich aus den griechischen Vätern den Stoff erholt. Die fragliche Schrift de Trin. 4 (1194 B) verweist auf eine Schrift desselben Verfassers, in welcher auf Grund von Matth. 28, 19 der Beweis erbracht sei, dass die Taufe gespendet in dem Namen einer Person giltig sei: „in uno tantum nomine Trinitatem in se pronuntiare sciunt, quod novissime probabimus.“ Dann heisst es weiter: „ut enim hae professiones Filium non excludunt ab unitate Patris, immo et Spiritum sanctum connumeratum Patri et Filio continent, quemadmodum in scripturis sanctis monstravimus. Allerdings spielt der Taufbefehl bei Athan. die grösste Rolle[2], indem er in den vier Briefen nicht weniger als sechsmal[3] ihn citiert in der Fassung: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος;* diese unterscheidet sich von dem in de Trin. nicht wesentlich, indem an der einen Stelle de Trin. 7 (1197) derselbe lautet: euntes nunc docete o. g. b., während sie de Trin. 16 (1208 D) ganz übereinstimmt. Diese Form von Matth. 28, 19 weicht von der von Vigilius in seinen zweifellos echten Werken benützten merklich ab; der letzte kleine Zusatz wäre vielleicht auf die Übersetzer zurückzuführen[4].

---

[1] a. a. O. 63.
[2] *Kattenbusch* a. a. O. 2, 258.
[3] ad Serap. I 6 (544 A); 11 (560 B); 28 (596 C); II 5 (617 A); III 6 (633 C); IV 5 (644 C).
[4] *Kattenbusch* I 148 A. 4.

Allein der Hauptunterschied besteht zwischen Athan. und dem fraglichen Verfasser darin, dass der letztere den erst durch Ambr. aus falschem Verständnis von Athan. und Basil. abgeleiteten Satz, dass die Taufe in einem Namen gespendet giltig sei, mit dem Lateiner teilt. Während die Griechen aus der Taufformel nur die Homousie und Perichorese der göttlichen Personen beweisen wollten, ohne an die praktisch verwendete Taufformel zu denken, übertrug diese Schrift wie Ambr. den dogmatischen Gehalt auf die liturgisch verwendete Taufformel. Der gleiche Gedanke kehrt in n. 17 de Trinitate et Sp. s. wieder: nam licet Filii nomen tantum modo dicatur, habet tamen Patrem et Filium. Diesem Thema hat Basil.[1] mehr Aufmerksamkeit gewidmet als Athan.[2]. Trotzdem der Stoff griechisches Eigentum ist, so ist er doch in lateinischer Denkweise geboten. Jedenfalls lässt diese Deutung sich nicht auf Athan. zurückführen, aus dessen Schriften der fragliche Verfasser sonst auch viele Entlehnungen gemacht hat.

Der Eingang von de Trin. erinnert lebhaft an ad Serap. I 1, worin Athan. seine Gegner also charakterisiert:

ad Serap. I 1 (529 A): *ἔγραφες γάρ . . . ὡς ἐξελθόντων μέν τινων ἀπὸ τῶν Ἀρειανῶν διὰ τὴν κατὰ τοῦ Υἱοῦ βλασφημίαν, φρονούντων δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος . . ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι ἀρνούμενοι τὸν Υἱὸν, ἀρνοῦνται καὶ τὸν Πατέρα, οὕτω καὶ οὗτοι δυσφημοῦντες εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσφημοῦσι καὶ εἰς τὸν Υἱόν.* IV 12 (652 D): *ἐξανάγκης τὸν εἰς τὸν Υἱὸν ἁμαρτάνοντα καὶ εἰς τὸν Πατέρα καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα.*	de Trin. et Sp. s. 1 (1191 A) his qui Filium Dei creatum esse profitentur, nequaquam de Spiritu sancto dabimus responsum. ut enim Filium qui de substantia Dei impassibiliter sit genitus, creatum ausi sunt dicere, ita et de Spiritu sancto dicunt utique similia; poenitentiam vero acturis sed de Filio interim sentientibus recte, respondebimus de Spiritu sancto.

Eine weitere Ähnlichkeit, die sich zwar nicht auf Dogmatisches oder Inhaltliches bezieht, bietet die äussere Form, mit welcher Fragen eingeleitet und die Häretiker interpelliert werden. Diese letztere Seite

[1] de Sp. s. XII 28.
[2] ad Serap. III 6.

der Kritik ist nicht gering zu schätzen; denn in dem Inhalt spiegelt sich gar oft die hl. Schrift mit ihren Stellen wieder, während die Verknüpfung der Stellen litterarisches Eigentum des Verfassers ist.

ad Serap. I 11 (257 A): *ποῦ τῶν γραφῶν πάλιν εὗρον ἄγγελον τὸ Πνεῦμα λεγόμενον;* I 3 (536 A): *ὑμεῖς δὲ πόθεν ἠπατήθητε; παρὰ τίνων ἀκούσαντες ἢ τίς ὁ τρόπος τῆς τοιαύτης ὑμῶν πλάνης; ἀνέγνωμεν, φασίν ἐν τῷ προφήτῃ.*	de Trin. et Spir. s. 1 (1191 B): dicite nobiles, admirabile, ubi in auctoritate legistis, creatum esse Spiritum sanctum? Ioannem inquiunt audivimus.

Übrigens hat diese Dialektik viel mit der sarkastischen Sprechweise des hl. Gregor von Nazianz gemeinsam, wie auch die Erklärung von Joa. 1, 3 wohl auf seine theologische Rede zurückgeht[1], welche Athan. noch nicht als Einwand gegen die Gottheit des heiligen Geistes kennt.

Der Verfasser der Schrift de Trin. 3, 4—7 weist dann an 24 Stellen des A. T. die Erkennbarkeit der Trinität nach; Athan. in ad Serap. I 5—6 an 17 Stellen, von denen sie vier gemeinsam haben.

In der Verbindung von 1 Cor. 12, 4—6 und 11 treffen sich de Trin. 5 (1195 C) und de inc. et c. Ar. 14 (1008 C):

de inc. 14 (1009 A): *εἰρηκὼς οὖν, ὅτι ὁ Πατήρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι, καὶ μετ' ὀλίγον λέγει τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι τὸ ἐνεργοῦν· τὰ πάντα ἐν πᾶσι.*	Cum dixisset autem Deum et omnia in omnibus operari, et professus fuisset dona quae per Spiritum donantur, adiecit: I Cor. 12, 11.

Eine formelle Ähnlichkeit zeigt sich dann wiederum in der Übergangsformel, welche Athan. beinahe in gleicher Fassung bietet:

ad Serap. I 1 (532 A): *ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι, ἀρνούμενοι τὸν Υἱὸν, ἀρνοῦνται καὶ τὸν Πατέρα: οὕτω καὶ οὗτοι, δυσφημοῦντες εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δυσφημοῦσι εἰς τὸν Υἱόν.*	de Trin. et Sp. s. 8 (1197 B): ergo dicant si salus est his, qui credunt in Patrem et Filium, et non credunt in Spiritum, [qui non credunt in Spiritum sanctum]; sed absit! neque enim in Deum credunt, qui non credunt in Spiritum sanctum.

[1] or. theol. 5, 12.

Dass der Verfasser und Ambrosius I 1, 30 hierin übereinstimmen, kann auf die Benützung der fraglichen Schrift durch Ambr. zurückgeführt werden; denn beide stimmen so sehr überein, dass sie nicht bloss zwei voneinander unabhängige Übersetzungen sein können.

Der Verfasser de Trin. schliesst auch wie Athan. mit dem Gedanken: Wie sollte der heilige Geist geschaffen sein, wenn er uns bei der Wiedererschaffung in der hl. Taufe erneuert?, hat aber mehr im Wortlaut mit Didymus gemeinsam als mit Athan.; während ein ähnlicher Gedanke, dass der heilige Geist, der die Kreatur in die Freiheit der Kinder Gottes versetzt, daher nicht selbst ein Geschöpf sein kann, an Basilius sich anschliesst.

de Trin. 9 (1198 C): alioquin si creator non esset, et sine ipso ab initio creati sumus, quomodo in regeneratione sine eo regeneremur? aut si forsitan ad illam antiquitatem ... restituit nos regenerationis lavacrum, quoniam . . dicitis; sine Spiritu creati sumus, quomodo vero hic assumptus est sine causa in regenerationem nostram?

17 (1209 B): quorum ergo ausi estis Spiritum sanctum servum dicere, qui creaturam liberavit?

1 (1191 B): servum utique esse dicetis etiam Spiritum sanctum, qui non est servus, sed liber, et liberaverit creaturam.

ad Serap. I 9 (588 B) (vgl. I 24): *εἰ δὲ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἀνακαινιζόμεθα . ., οὐκ ἄρα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστι τὸ νῦν λεγόμενον πνεῦμα κτίζεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἡμέτερον;*

Did. de Trin. II 7, 3 (39, 574 B). *ἐπειδὴ ἀρχῆθεν, δημιουργουμένων πάντων, συμπαρῆν καὶ ἀχωρίστως εἶχε τῇ θεότητι καὶ τῇ ἐνεργείᾳ διὰ τοῦτο καὶ ἀνακαινιζομένων αὐτῶν συμπάρεστι καὶ συμμνημονεύεται.*

c. Eun. V (29, 728 B): *τὸ δὴ τὴν κτίσιν ἀνακαινοῦν καὶ τὴν φθορὰν εἰς ἀφθαρσίαν μεταβάλλον τὸ καινὴν ἡμᾶς κτίσιν ἀπεργαζόμενον διαμένουσαν εἰς αἰῶνα, τίς ἀποστήσει τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ Υἱοῦ;*

Zwar finden die letzten zwei angeführten Stellen aus de Trinitate auch ihre Parallelen in Didym. und Athan., aber die besondere Betonung des Begriffes

liber — *ἐλεύθερος* — erinnert ganz an Basilius de Spir. s. XX 51 (32, 162 B), woselbst die Häretiker angeschuldigt werden, diesen Begriff als Mittelstufe zwischen Kreatürlichkeit und schöpferischer Stellung des heiligen Geistes eingeführt zu haben. Auch der folgende Gedanke scheint Basilius entnommen zu sein:

Basil. de Spir. s. XIX 49 (157 B): *ἡ ἐκ νεκρῶν ἐξανάστασις τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος . . . πῶς οὐ μεγάλη τοῦ Πνεύματος ἡ ἐνέργειά τοῦ οἰκονομοῦντος ἡμῖν τὸν ἐξ ἀναστάσεως βίον . .;*	de Trin. 9 (1198 D): si ab initio sine Spiritu sancto creati sumus, quomodo per eum resurrectio mortuorum efficitur?

Von n. 10 ab zeigt der Verfasser der Schrift de Trin. eine weitgehende Abhängigkeit von der zweifelhaft athanasianischen Schrift de incarn. et c. Ar.

de inc. et c. Ar. 17 (1013 A): *τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸν Παῦλον καὶ τὸν Βαρνάβαν κεκληκέναι εἴρηκεν εἰς τὸ τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸν Χριστόν. καὶ τόγε θαυμαστὸν τοῦ Ἰησοῦ εἰπόντος Παύλῳ ἐν τῷ ἱερῷ· Πορεύου, ὅτι εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστέλλω σε· καὶ* Act. 22, 21.	de Trin. 10 (1200 C): et Spiritus sanctus Paulum et Barnabam a se dixit esse vocatos, quo gentibus annuntiarent Christum. Et plane mirabile cum Salvator diceret ad Paulum in templo: Ito quia ad gentes longe positas ego mittam te. Act. 22, 21.
τοῦ Παύλου Γαλάταις γράφοντος. Galat. 1, 1.	et Paulus ad Galatas scriberet: Galat. 1, 1.

Die Schrift de incarn. et c. Ar. fügt Galat. 1, 11 bei; beide Schriften treffen in dem Schlusse zusammen:

de inc. et c. Ar. 17 (1013 B): *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀποστεῖλαν τόν τε Παῦλον καὶ τὸν Βαρνάβαν φαίνεται, κηρῦξαι τοῖς ἔθνεσιν τὸν Χριστόν.*	10 (1200 C): Spiritus tamen sanctus misit Paulum et Barnabam probatos ad praedicandum gentibus Jesum Christum.
18 (1013 C): *καὶ ὅτε μὲν ἐκ προσώπου τοῦ Πατρὸς λαλοῦσιν οἱ προφῆται, ὡς ὅταν ἐν ψαλμοῖς λέγῃ ὁ θεός.* Ps. 88, 36—38 *καὶ πάλιν* Ps. 131, 11; *καὶ καθὼς ὁ Πέτρος εἴρηκε* Act. 2, 30; *ὅτε δὲ ἐκ πρωσόπου τοῦ Υἱοῦ, ὡς ὅταν λέγῃ ὁ Ἡσαίας* Jsa. 52, 5—6, *ὅτε δὲ ἐκ προσώπου τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὡς ὅταν ὁ μὲν προφήτης Ἄγαβος λέγῃ* Act. 21, 11. *καὶ πάλιν ὁ Παῦλος πρὸς Τιμόθεον γράφει* 1 Tim. 4, 1.	11 (1200 C): et est quidem quando ex persona Patris loquuntur prophetae, sicut David in Psalmis ait: Ps. 88, 36—38. et rursus Ps. 131, 11; sicut et Petrus ait: Act 2, 30; quando vero ex persona Filii cum Isaias dicit: Jsa. 52, 5—6; quando autem ex persona Spiritus sancti, ut cum propheta Agabus dicat Act. 21, 11; Paulus autem ad Timotheum scribit 1 Tim. 4, 1.

Dann bricht de Trinitate mit de inc. et c. Ar. 18 ab und bringt noch mehr Stellen bei aus n. 13:

de inc. et c. Ar. 13 (1005 B): ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ λέγει: Joa. 3, 6. καὶ πάλιν Joa. 3, 8. ἐν δὲ τῇ ἀρχῇ τοῦ Εὐαγγελίου Ἰωάννης λέγει Joa. 12—13.

de Trin. 11: in evangelio vero: Joa. 3, 6, et rursum Joa. 3, 8, ergo haec ad initium Evangelii comparans minuit Spiritus sancti dignitatem? in principio quidem evangelii Joannes de Salvatore et de his qui crediderunt ait: Joa. 1, 12—13.

Der Verfasser von de Trin. fand die Zusammenstellung der verschiedenen Johannesstellen in de inc. offenbar unpassend, glaubte daher deren inneren Zusammenhang herstellen zu sollen.

13 (1006 C): ὅσοι οὖν ἐκ Πνεύματος ἁγίου ἐγεννήθησαν, οὗτοι ἐκ Θεοῦ ἐγγεννήθησαν. καὶ ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθησαν, οὗτοι εἰς Πατέρα καὶ ἅγιον Πνεῦμα ἐβαπτίσθησαν.

12 (1202 B): si igitur hi qui coelesti regeneratione generantur, ex Spiritu sancto regenerati, ex Deo sunt generati, cur non si quid magnum et divinum et Trinitate dignum de Spiritu nos opinari oportet . . .

de inc. et c. Ar.: 13 (1006 C): καὶ πάλιν ὅτε λέγει ὁ Πέτρος τῷ Ἀνανίᾳ Act. 5, 3.

de Trin. 12 (1202 C): oportet ergo Petrum memorantem. Act. 5, 3.

Aus diesen Übereinstimmungen lässt sich noch nicht entscheiden, welche von beiden Schriften für die andere die Quelle war. Im folgenden scheint der Verfasser wiederum manches mit Athan. gemeinsam zu haben:

ad Serap. I 30 (597 C): ὥσπερ γὰρ ἡ ὡς αὐτὴν παραδεδομένη πίστις μία ἐστί, καὶ αὕτη συνάπτει τῷ Θεῷ, ὁ δὲ ὑπεξαιρούμενός τι τῆς Τριάδος, καὶ ἐν μόνῳ τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ, ἢ χωρίς γε τοῦ Πνεύματος ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ, οὐδὲν λαμβάνει, ἀλλὰ κενὸς καὶ ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ὁ δοκῶν διδόναι διαμένει· ἐν τῇ Τριάδι γὰρ ἡ τελείωσίς ἐστιν.

de Trin. 13 (1204 A): ergo sicunt credunt in Patre et Filio, ita credant in Spiritu sancto, et sicut baptizant in nomine Patris et Filii, ita baptizent in nomine Spiritus sancti. et sicut baptizant in nomine Patris et Filii, non ita baptizent etiam et in nomine Spiritus sancti. et videamus, si vel in Deum credant vel baptizent, qui sic sapiunt, aut non vident in scripturis sanctis Trinitatis unitatem.

In de Trin. 13 ist die zweimalige Folge: sicut baptizant in nomine Patris et filii, ita baptizent in nomine Spiritus sancti. et sicut baptizant i. n. P. et F.,

non ita baptizent etiam et in nomine Spiritus sancti, sinnlos, sollte nicht die Ausgabe daran die Schuld tragen; oder wäre vielleicht der zweite Satz als Frage zu fassen? „Warum taufte man nicht auf diese Weise auch im Namen des hl. G.“?

Zu de Trin. 14 finde ich keine Parallele.

Die Erklärung de Trin. 15, die Anbetung Gottes in oder per Filium aut Spiritum bedeute ebenso die Anbetung dieser Personen, floss aus dem Streit des hl. Basilius über die Bedeutung dieser Präpositionen:

de Trin. 15 (1206 D) = Basil. de Spir. s. I ff. (32, 74 ff).

In de Trin. 16 treffen zwei Quellen zusammen; formell zeigt sich der Verfasser abhängig von ad Serap. in der Übergangsform:

ad Serap. I 19 (573 B), *περιττῆς τοιγαροῦν καὶ πλέον μανίας οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιχειρήσεως, μηκέτι τοιαῦτά τις ἐρωτάτω, ἢ μόνον τὰ ἐν ταῖς γραφαῖς μανθανέτω.*	16 (1207 B): et ne tamquam non scripta memorantes, et de nostro loqui videamur, demonstranda est . . .

inhaltlich entlehnt er die Erklärung des Trisagion von de inc. et c. Ar., beide citieren Isa. 6, 1—11; Jsa. 12, 39—41.

de Trin. 16 (1207 C) = de inc. et c. Ar. 10 (1000 B).

In n. 17 behandelt der Verfasser die Heiligung des Menschen durch den heiligen Geist, welcher in der hl. Taufe gleichsam das salbende und besiegelnde Prinzip ist. Ohne den eigentlichen griechischen Grundgedanken, dass der heilige Geist Formalprinzip der Gotteskindschaft ist, zu verraten, hat er doch manche andere Gedanken mit Athan. gemeinsam. Dagegen weit abweichend sind die beiderseits beigebrachten Stellen. Athanasius behandelt die Heiligung in der Taufe in ad Serap. I 6; 23; und ep. III 3[1]. Beide Briefe haben über den gleichen Inhalt gemeinsame Stellen: Ephes. 4, 30; 1, 13; 1 Joa. 2, 27; Jsa. 61, 1; 2 Cor. 2, 15; Galat. 4, 19; 1 Cor. 3, 16; 1 Joa. 4, 13; 1 Cor. 12, 11, also neun Stellen. Das Verhältnis, ge-

---

[1] Die inhaltliche Ähnlichkeit zwischen ad Serap. ep. I und III ist nicht auffallend; über andere Ähnlichkeiten z. B. die Citation von Matth. 12, 32 siehe bei *Stülcken* a. a. O. 60.

wonnen aus dem ersten und dritten Brief des Athanasius, angewandt auf die in beiden Briefen miteinander verwendeten wie mit den zu dem gleichen Inhalt herbeigezogenen Stellen in der Schrift de Trinitate giebt das Resultat: Gemeinsam sind 1 Cor. 2, 10—12; 12, 11; 2 Cor. 3, 17; Galat. 4, 6; Rom. 8, 11; Joa. 7, 39; 4, 13, Ps. 4, 7; Ephes. 1, 13—14 neun Stellen. Während Athan. an all den drei Stellen (ad Serap. I 6; 23; III 6) 29 Schriftcitate bringt, von denen neun gemeinsam sind, hat die Schrift de Trinitate zum gleichen Beweispunkte c. 80 Stellen, und mit Athanasius auch nur neun gemeinsam.

ad Serap. I 6, 23: III 6 = 29 : 9
de Trinit.: ad Serap. = 80 : 9.

Nicht bloss diese Zahlen sprechen gegen Athan. als Verfasser der fraglichen Schrift, sondern ebenso der dogmatische Gehalt. Die Lateiner betonen nicht bloss weniger den heiligen Geist als Formalprinzip der Heiligung, sondern diese Schrift weicht auch noch dadurch von dem tiefen griechischen Geist ab, indem sie die drei göttlichen Personen nur auffasst als causae efficientes der Gotteskindschaft.

Die Schrift de inc. et c. Ar. streift nur dieses Thema, betont dabei den Inhalt von Ephes. 1, 13—14, eine Stelle, die auch Athan. wie die fragliche Schrift citiert.

In n. 18 führt de Trinit. den Beweis der gemeinschaftlichen Attribute der göttlichen Personen, insbesondere des Attributes lux, ignis. Beide Schriften: de inc. et c. Ar. 10 und de Trinit. citieren je sieben Stellen, von denen sie zwei gemeinsam haben; diese Abweichung ist um so auffallender, als auch in n. 21 die Schrift de Trin. den gleichen Gedanken wiederholt und ebendieselben Stellen: Ps. 4, 6—7; 35, 10; Jsa. 10, 17; Prov. 20, 27; Gen. 2, 7 herbeizieht.

Die Thätigkeit des heiligen Geistes wird dann mit dem biblischen Vergleiche weiterhin erklärt:

de inc. et c. Ar. 9 (997 C): *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ ὁ Υἱὸς ἐπαγγέλλεται διδόναι ὕδωρ τοῖς πορευομένοις ἐν δίψει λέγων τῇ Σαμαριτείτιδι περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* Jsa. 4, 10—13.

de Trin. 19 (1215 A): aqua viva Spiritus sanctus est, sicut Joannes docuit, salvatore dicente ad Samaritanam mulierem. Jsa. 4, 10—13.

Dann citieren beide Jerem. 2, 13; Ps. 35, 10; Joa. 7, 38; 20, 22; Jsa. 44, 23. Bei dem Satze 19 (1213 D):

de inc. 9 (1000 A): *οἶδε γὰρ παρὰ τῷ Θεῷ Πατρὶ ὄντα τὸν Υἱὸν τὴν πηγὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*	fontem iterum Spiritus instruimur esse filium.

spielt der fragliche Verfasser auf den Einwand an, den die Häretiker machten und Athan. wiederlegt, warum der heilige Geist nicht der Sohn des Logos sei:

ad Serap. I 15 (567 A): *πῶς δέ, εἰ ἐκ τοῦ Πατρός ἐστιν, οὐ λέγεται καὶ αὐτὸ γεγεννῆσθαι;* 16 (568 C): *ὥσπερ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ Πατρὸς εἰπεῖν πατέρα, οὕτως οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ εἰπεῖν ἀδελφόν . . . Υἱὸς δὲ οὐκ ἔστιν ἄλλος. μονογενὴς γάρ ἐστι . . . οὔτε ὁ Υἱὸς δὲ μέρος ἐστὶ τοῦ Πατρός. διὸ καὶ οὐδὲ γεννᾶ, ὥσπερ γεγέννηται αὐτός.*	1212 C: nequaquam unigenitum filium credamus esse Spiritum, et quod Dominus sit Verbum Filii, genitum vero a Deo Verbum suum in propria vita et substantia permanens, cum sit vita Filius Dei, propterea vero non est genitus ab eo Spiritus, quia non est Verbum eius.

Auch die Schlussfolgerung ist athanasianisch:

ad Serap. I 26 (592 C): *οὔτε κτίσμα ἐστίν, . . ἀλλ' εἰκὼν τοῦ λόγου, καὶ τοῦ Πατρὸς ἴδιόν ἐστι.*	1213 C: non alienum, sed proprium Patris esse.

Die Exegese von Amos 4, 12—13 in de Trin. 20 (1215 C) kann gleichsam als Excerpt angesehen werden aus ad Serap. I 3—8. Der Verfasser nimmt die erste Erklärung von spiritus = Wind, schlägt dann aber einen etwas anderen Weg ein als Athan., dem er dagegen in der Form gleicht. Z. B.

ad. Serap. I 15 (568 B): *οἶδα, ὅτι ἀσεβὴς ἡ ἐρώτησις.*	20 (1215 C): alioquin dicant, an ante Spiritum sanctum crearet tonitruum? Si vero hoc impium est dicere.

Auch Ambrosius (II 6, 48—58) setzt die ausführliche Exegese der Stelle voraus, weicht aber darin viel von der Schrift de Trinitate ab, dass er zur Erklärung der Amos-Stelle 13 (resp. 15) Citate verwendet, der fragliche Verfasser nur drei, wobei sie keine ge-

meinsamen haben. Im ersten Teil von n. 20 kehrt c. 10 wieder[1].

In n. 21 de Trinitate treffen sich fünf Schriftstellen wieder aus n. 19. Sonst hat dieser letzte Abschnitt einige Ähnlichkeit mit de inc. et c. Ar. 19 in dem Vergleich der Dreifaltigkeit mit der Einheit von Arm, Hand und Finger: de Trin. 21 (1216 B) = de inc. et c. Ar. 19 (1018 C). Im letzteren Teil dagegen geht er auf Ath. ad Serap. IV 8 zurück und zwar gefasst in pneumatologische Tendenz.

Das vorläufige Resultat beschränkt sich darauf, die Schrift de Trinitate et Spiritu sancto hat ihren Stoff geschöpft aus Athanasius Briefen ad Serap., Basilius de Spiritu sancto und stimmt mit der Schrift des Athan. de incarnatione et c. Arian. manchmal Wort für Wort überein.

Die Frage, ob die Schrift de Trinitate die Quelle für de inc. et c. Ar. in ihrem griechischen Original war, fordert zu ihrer Beantwortung drei weitere Fragen:

1. Wie steht es mit der Echtheit von de inc. et c. Ar.?

2. Ist de Trinitate im Grunde ein lateinisches oder ein griechisches Erzeugnis?

3. Wie kommt es, dass Ambrosius manchmal wörtlich mit beiden fraglichen Schriften übereinstimmt?

Die beiden Untersuchungen der letzten Zeit über die Echtheit der Schrift de inc. et c. Ar. sind zur Verwerfung der Autorschaft des hl. Athanasius gekommen. K. Hoss[2] sucht sein Urteil dadurch zu begründen, dass gleiche Schriftstellen in echten athanasianischen Werken anders gedeutet werden, wie in der zweifelhaften Schrift de inc. et c. Ar. Er stellt als Parallelen auf:

de inc. et c. Arc.	5 A	=	de passion. et cr. d. 11 A—B.
„ „ „ „ „	11 C	=	c. Arian. II 56 A.
„ „ „ „ „	21 B	=	„ „ I 12 A—B.

W. Bright, welcher dieser Frage auch seine Auf-

[1] *Stülcken* a. a. O. 75.

[2] Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freib. 1899, 127 ff.

merksamkeit geschenkt hat, fügt noch als weitere Parallele an:

de inc. et c. Ar. 4 = c. Arian. I 58 u. III 7.

Stülcken[1], welchem jeder, der mehrere Väterschriften ein und desselben Stoffes, oder mehrere Schriften verschiedener Tendenz eines und desselben Kirchenschriftstellers gelesen hat, beistimmen wird, legt der Verschiedenheit der Erklärung einer einzelnen Stelle kein grosses Gewicht bei. Vergleicht man zumal die Parallelen, welche hier in Betracht kommen, so zeugen sie eher für die Echtheit der Schrift de incarn. Während die erste und dritte Parallele viel Gemeinsames haben, ist auch an der zweiten Stelle *πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με* die Deutung des *με* bald auf den Logos c. Ar. II 56 A, bald auf die Gemeinde de inc. et c. Ar. 11 C nichts Auffallendes, während doch die stilistische Fassung für die Echtheit spricht. Von den beiden weiteren Einwendungen, dass Athan. die Ausdrucksweisen: *ὁ λόγος γέγονε σάρξ, ἄνθρωπος τέλειος* (de inc. et c. Ar. 8 C) *δύο θελήματα* (21 B) und *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν* (10 B) fremd seien, lässt Stülcken (61) bereits die erste fallen. Das *θεὸς σαρκοφόρος* ist wohl nicht der Abfassungstendenz der Schrift gegen Apollinaris entsprungen, sondern ist in Parallele zu *πνευματοφόροι* gebildet. Dass bei Athanasius von zwei Willen die Rede ist, dürfte keineswegs auffallen im Vergleich mit c. Arian. III 57 C u. a. St.[2]

Stülcken hält einzig und allein von inneren Kriterien als ausschlaggebend gegen die Echtheit: das *εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν*, findet daher nur den mittleren trinitarischen Teil auffallend; nach meinem Dafürhalten spricht diese Abweichung in der Formulierung der Trinitätslehre nicht gegen die Echtheit, sondern bestimmt nur die Zeit der Abfassung. Zwar hatte Athanasius in allen seinen Schriften *ὑπόστασις* und *οὐσία* promiscue gebraucht, allein die Bestimmung der alexandrinischen Synode vom Jahre 362, nicht zum wenigsten aber der

---

[1] a. a. 63.

[2] *Hoss* 79; *Stülcken* a. a. O. im zweiten Teil: Christologie des Athanasius 65, 91.

Brief des hl. Basilius an seinen Bruder Gregor (ep. 38)[1] werden auf Athanasius bestimmend gewirkt haben.

Diese Formulierung veranlasst Stülcken (64 f.) noch zu einer gefährlichen Operation, die aber weniger zu Ungunsten der fraglichen Schrift, als vielmehr seiner These ausfiel. Die mittlere trinitarische Partie c. 9—19 ist als unecht auszuscheiden, da auch die Handschriften im Titel jede Bezeichnung eines trinitarischen Abschnittes vermissen lassen[2].

Wenn die Schrift zum erstenmal bei Fakundus de Trinitate bezeichnet wird, so sei es „nicht unwahrscheinlich, dass die mittleren Kapitel dem ursprünglichen Werke nicht angehören". Abgesehen davon, dass die Citate auch den Titel *περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως* oder mit umgekehrter Reihenfolge angeben, und ohne Rücksicht auf die Thatsache, dass in den Handschriften der Titel regelmässig der Eingangspartie entnommen ist, legen die Handschriften für die Zusammengehörigkeit der beiden Partien Zeugnis ab. Cod. B[3] (s. XIV) hat de inc. et c. Ar. als 8. Traktat fol. 155 bis 161 und dessen drei Sprossen: Cod. V (s. XIV); O (s. XV); C (s. XVI). Letzterer hat den Traktat an 12. Stelle. Cod. R (s. XV), in welchem verschiedene Nummern fehlen, enthält diese Schrift nicht. Cod. S (s. XII) hat de inc. et c. Ar. als 4. Traktat; ebenso dessen drei Abschriften: Gobl. (s. XIV); Cod. Felck. I (s. XVI); Par. (s. XVI). Cod. L (s. XIII) hat als N. 8 de inc. et c. Ar. und seine three descendents G. (s. XVI); M-T. (s. XVI).

Es wäre nicht unmöglich, dass Athan. ursprünglich zwei selbständige Traktate hatte, von denen jeder

---

[1] *V. Ernst*, Basilius und der Verkehr mit den Occidentalen in Zeitshr. f. Kirch.-Gesch. 16, Gotha 1895, datiert ihn nicht. Sicherlich gehört er Basilius an: *Th. Schermann*, die Gotth. d. h. Geistes 92 A. 8. Über den briefl. Verkehr zwischen Athanasius und Basilius s. *Ernst* 627.

[2] Die Hdschr. sind ziemlich konstant in der Titelangabe s. *Stülcken* 62.

[3] *Fr. Wallis*: on some Mss. of the writings of St. Athanasius (part I) in the Journal of Theolog. Stud. 3 (1901) 97 f 245 f. Die Ausgabe von *A. Robertson* 2. Aufl. (Lond. 1893) war mir nicht zugänglich.

aus einem anderen litterarischen Bedürfnis verfasst war, — der christologische Teil gegen Apollinaris, der trinitarische, um seiner Trinitätslehre die richtige Auffassung zu unterlegen mit der neuen Fixierung der technischen Termini — dass er aber den letzteren an passender Stelle, wozu c. 8. (997 A) als genügender Anknüpfungspunkt galt, einschob und zu einem Ganzen verwebte. So dürfte die Schrift eine gewisse Ergänzung zu den früheren Schriften des Athanasius sein, nachdem die Präzision der Formeln und neue Gegner aufgetreten waren, welche diese Zusätze veranlassten. Jedenfalls ist die Ausscheidung der ganzen trinitarischen Partie, wobei noch die Möglichkeit offengehalten werden soll, „dass auch in c. 9, 11 und 12 noch einiges ursprüngliches Gut aufbewahrt ist“, weder durch die Geschichte des Titels noch durch den Aufbau begründet.

Nicht zum wenigsten legt Stülcken der Thatsache Gewicht bei, dass die Schrift de inc. et c. Ar. von de Trinitate abhängig ist[1]; und damit kommen wir auf die Beantwortung der zweiten Frage: Ist die Schrift de Trinitate im Grunde ein lateinisches oder griechisches Erzeugnis? Die Antwort wurde noch von keinem, der sich mit der Frage beschäftigte, gegeben. Stülcken lässt keinen Zweifel an der griechischen Abfassung aufkommen, wobei ihm entging, dass die Schrift dem Vigilius von Thapsus zugeschrieben wird. Grössere Aufmerksamkeit wurde dieser Frage gewidmet, seitdem die Geschichte der Symbolforschung diese Schrift in ihren Bereich gezogen. In n. 7 (1197 B) unterscheidet der Verfasser zwischen Taufbefehl und Taufsymbol, welches als eine magna et beata confessio fidei, immo ipsa fides sanctorum et testamentum also lautet: Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum filium eius unigenitum et Spiritum sanctum.

Da diese Formel einzig dasteht, so wurde die Behauptung aufgestellt, Vigilius habe eine eigene Bekenntnisformel gehabt[2], welche aber alsbald dadurch ersetzt wurde, dass der Satz nicht eine Form eines

---

[1] a. a. O. 76. 63f.
[2] vgl. *Kattenbusch* a. a. O. I, 148 u. 336 A. 19.

allgemeinen Glaubensbekenntnisses[1] sei, vielmehr nichts als ein Bekenntnis zur Trinität enthalte. Während Montfaucon dieses Bekenntnis wie die ganze Schrift als athan. Produkt ansieht, dem sich Caspari anschliesst, lässt Kattenbusch[2] im Zweifel, ob es der abendländischen (afrikanischen) oder der morgenländischen Kirche angehört (das Bekenntnis der ägyptischen Kirchenordnung). Ebensowenig wie er die Schrift dem hl. Athan. vindicieren will[3], trotzdem er vieles Athanasianische in Gedanken und Stil findet, und das Buch den Eindruck einer Übersetzung macht, — er findet auch Ähnlichkeiten mit dem pseudoathan. sermo maior de fide —, ebensosehr glaubt er die Schrift dem Vigilius von Thapsus absprechen zu sollen, da sie mit der dem Vigilius von Thapsus zugeschriebenen enarratio Pseudoathanasiana in symbolum, die mit l. VI de Trinitate des Vigilius, vom Herausgeber Bianchini aber mit l. XII zusammengestellt wurde, manches Gemeinsame hat. Zwar hat die letztere Schrift gar keine Beziehung zu Athan., ist eine in originalem Latein verfasste Symbolauslegung[4], aber doch gehört sie nicht Vigilius an, da sie den Taufbefehl in einer ihm fremden Fassung enthält. Die inneren Kriterien führten also noch zu keinem positiven Resultat. Stülcken findet aber auch dogmatisch nichts Auffallendes, höchstens vermisst er „die Formel *ὁ πατὴρ δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι*, womit Athan. ad Serap. das Verhältnis der göttlichen Personen in ihrem Wirken ausdrückt“. Vom dogmatischen Standpunkt aus ergiebt sich aber, die Schrift ist die Arbeit eines Lateiners, der nur griechischen Geist verrät, insofern er die Griechen benützt. Selbst aber in diesen Partien verwischt er die griechische Feinheit. Während Ambr. die griechischen termini für die numerische

---

[1] *C. P. Caspari*, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christian. 1875, 51. Lumby, the history of the Creeds[3], Lond. 1890, 117.

[2] 2, 259 A. 23.

[3] Das Bekenntnis habe unigenitum statt des bei Vigilius gebräuchlichen unicum filium. 1, 149.

[4] *Gerh. Ficker*, Studien zu Vigilius 67 f.; *Kattenbusch* 1, 147 f A. 4.

Wesenseinheit *ταυτότης* etc. herübernimmt im Gefühle, dass die lateinische Sprache diese dogmatische Wahrheit nicht so präcis wiederzugeben vermag, ist dem fraglichen Verfasser diese Beobachtung fremd, und seine ganze Trinitätslehre besteht in dem Beweis der Gemeinsamkeit der Attribute und Thätigkeit der göttlichen Personen[1]. Es findet sich nichts von Formeln, die sich in der griechischen Kirche eingebürgert hatten.

Aus zwei Beobachtungen lässt sich noch die Entstehungszeit und einiges griechische Eigentum erkennen. Die Schrift de Trin. kommt zweimal auf Luc. 1, 31 zu sprechen[2]: 12 (1203 B u. C) und nennt Maria Deum paritura, ohne ihr das Attribut virgo beizulegen, wie es Athan. in der Regel hat[3]. Offenbar veranlasst durch den Apollinarismus glaubte der Verfasser dieses Attribut betonen zu müssen, wenn es nicht als ein Bestandteil eines liturgischen Gebetes aufzufassen ist.

Dass der Verfasser griechische Originale benützt hat, erhellt aus der in der Schrift vertretenen Seelenlehre. De Trin. 18 (1211 C) hat eine Stelle, welche im ersten Teile Präexistentianismus enthält, während der zweite Teil im Anschlusse an Did. oder Gregor von Nyssa dem Origenismus huldigt: a principio formato Adam in faciem eius spiravit Deus Spiritum sanctum neque id quod spiratum est a Domino, anima est secundum fabulatores Judaeos, alioquin quomodo hoc quod a se spiratum est, Deus igni aeterno condemnat? Ebenso sieht die Schrift in Js. 42, 5 die Sendung des heiligen Geistes, während die Lateiner sie für den

---

[1] Seine Termini sind nur unitas und Trinitas.

[2] Die Quelle ist sonst in n. 12 die athan. Schrift de inc. et c. Ar. 13.

[3] ad. Serap. III 6 (633 B): *ἐπ' αὐτῆς τῆς ἁγίας Μαρίας;* I 31 (605 A) *ἐπὶ τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν*; c. Ar. III 14 (349 C) *ἐπὶ τῆς θεοτόκου Μαρίας;* III 29 (387 A) *ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου Μαρίας*; III 33 (393 B): *ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας;* IV 32 (517 B): *πρὸς αὐτὴν τὴν θεοτόκον;* de inc. et c. Ar. 8 (996 A): *ἐκ παρθένου θεοτόκου Μαρίας*; 12 (1025 A): *Θεὸς οὖν ἐστιν ὁ γεννηθεὶς ἐκ παρθένου καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας τῆς θεοτόκου.* c. Apoll. I 4 (1097) *θεοτόκος*; I 12 (1113 C): *ἐκ τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου*; I 13 (1116 B): *ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου παρθένου.* Vgl. *G. Voisin*, l'Apollinarisme, Paris 1901, 385.

Generatianismus gebrauchen: 18 (1212 A)[1]. Trotz dieser Anlehnungen an die Griechen ist die Schrift von einem Lateiner verfasst. Jedenfalls ist sie ein viel zu geringes Elaborat, als dass Athan. der Verfasser wäre. Manche Gedanken finden sich nicht bei Athan., z. B. die Exegese von Joa. 1, 3; manch andere haben ihre Quelle in Basil. und Didym. Die Schrift hat keine unmittelbaren Gegner vor sich zur Bekämpfung; deshalb werden aus den Beweisstellen die Schlüsse nicht gezogen, welche Athan. zog. Überhaupt scheint die jetzige Schrift aus mehreren kleinen Abschnitten bestanden zu haben, welche aneinandergefügt wurden[2]. Diese lose Verkettung von Schriftstellensammlungen machen den Eindruck, als ob das Schriftchen nach unseren Begriffen das Konzept einer grösseren Arbeit gewesen wäre, für welche die Masse von Schriftstellen ein Florilegium ersetzten.

Wie kommt es, dass Ambr. manchmal wörtlich mit beiden fraglichen Schriften de inc. et c. Ar. und de Trinitate übereinstimmt?

Rührt die Ähnlichkeit zwischen Ambr. und de incarn. lediglich von dessen Abhängigkeit von de Trinitate her, welche auch für den Verfasser von de inc. Quelle gewesen sein soll? Wie das handschriftliche Material und die Quellenuntersuchung der lateinischen Schrift de Trinitate entschieden, ist wohl die zeitliche Priorität der Athan. Schrift festgestellt. Dass Ambr. die Schrift de inc. et c. Ar. auch an Stellen kennt, die de Trinitate nicht herübergenommen, also auch nicht vermittelt haben kann, zeigen folgende Parallelen:

de inc. et c. Ar. 9 (997 B): *σωματικῷ γὰρ εἴδει, τουτέστιν ὡς περιστερὰ ὤφθη τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καταβαῖνον κατὰ μέσον ἐπ' αὐτόν. ἐν ἡμῖν μὲν γὰρ ἀπαρχὴ καὶ ἀῤῥαβὼν θεότητος κατοικεῖ,*	III 1, 3: non enim columba, sed sicut columba descendit. 4: ideo speciem praetendit, ut per Speciem crederet, qui Spiritum non videbat; et per 'speciem declararet . . unius operationis . .

[1] Vgl. n. 21 (1217 A): Gen. 2, 7 et quemadmodum postea creatus est Adam, accipiens spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem, et habens Spiritum sanctum.

[2] *Stülcken* 75.

ἐν Χριστῷ δὲ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.	cum Patre et filio sibi esse consortem 5: pulchre autem dixit „manentem super eum“ quia .. semper .. manebat in Christo. 6: nam secundum divinitatem non super Christum est Spiritus, sed in Christo.

Zwar betont Cyrill von Jerusalem cat. XVII 5 und 9 an Joa. 1, 33 die dort zu Tage tretende Einheit der göttlichen Wesenheit in Christus und dem heiligen Geiste; lässt aber die Erklärung, warum der heilige Geist specie columbae erschienen, ganz vermissen, welche hier ihr Vorbild hat. Eine zweite Parallele bietet der Vergleich, mit dem Ambr. und de inc. die Wesensvermittlung von Vater auf Sohn erklärt:

de inc. et c. Ar. 15 (26, 1009 B): *ὁ Θεὸς γὰρ φῶς ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Υἱὸς φῶς ἐστι, διότι τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐστι τοῦ ἀληθινοῦ φωτός.*	I 14, 143: ipsum autem Patrem quis dubitet lucem esse, cum lectum sit de Filio eius, quia splendor sit lucis aeternae? cuius enim nisi Patris aeterni splendor est Filius, qui et cum Patre semper est, nec dissimili eadem claritate semper praefulget.

Eine ähnliche Stelle bietet ad Serap. I 19 (573 C). Ambr. citiert ebenso wie de incarn. Matth. 3, 11; Deut. 4, 24, Act. 2, 2—3=I 14, 142—146, ein Beweis dafür, dass Ambr. wohl de inc. gekannt hat und zwar ohne Zweifel auch den trinitarischen Teil. Denn die beiden angeführten Stellen sind gerade aus diesem entnommen und zwar die erstere aus dem Kapitel, in dem die anstössige Stelle enthalten ist, welche für die Unechtheit des Teiles entscheidend sein soll. In demselben Abschnitt (n. 9) findet sich eine zweite Stelle, von welcher Stülcken und Hoss gar nicht sprechen, welche bei den anderen Kritikern Anstoss erregte, nämlich jener Satz, dass der heilige Geist von Vater und Sohn ausgehe[1].

---

[1] *Th. Schermann*, die Gottheit des heil. Geistes 71 A. 5.

de Trinit. 19 (1213 D): fontem iterum Spiritus instruimur esse Filium.	de inc. 9 (1000 A): *οἶδε γὰρ παρὰ τῷ Θεῷ Πατρὶ ὄντα τὸν Υἱὸν τὴν πηγὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*	Ambros. I, 15, 152: apud te, Deus omnipotens, Filius tuus fons vitae h. e. fons Spiritus sancti.

Die zweifache Bezeugung der Stelle macht auch unwahrscheinlich, dass das neunte Kapitel de inc. et c. Ar. nicht echt sein soll; es bleibt nur noch der Ausweg übrig, anzunehmen, dass die wenigen Worte: *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν* eingeschoben sind. Ist dies nicht der Fall, so ist daraus nur auf die Abfassungszeit der Schrift ein Schluss zu ziehen, nicht auf deren Echtheit.

Die Fragen, die Gerh. Ficker[1] vorlegt, liessen sich also beantworten: Das 12. Buch de Trinitate ist im Wesen lateinische Arbeit, in welche aber viel aus griechischen Schriftstellern hineingetragen ist, besonders aus Athan., weshalb der Verfasser mit der Zuteilung der Schrift an den hl. Athan. nur dessen Eigentum an derselben betonen wollte. Die Übereinstimmungen zwischen Ambr. und de Trinitate liessen sich durch Verwendung der gemeinsam benützten Quellen, insbesondere de inc. et c. Ar., oder durch Benützung des Ambr. von dem Verfasser der letzteren Schrift wohl erklären. Damit ist aber ihr Verfasser noch nicht gefunden. Nach Kattenbusch scheint er Vigilius von Thapsus nicht zu sein. Ob die Schrift Bischof Gregor von Eliberis angehören kann, welchem G. Morin[2] auch die sieben ersten der 12 unter dem Namen des Bischofs Vigilius gedruckten Bücher de Trinitate zuweist, kann ich nicht entscheiden. Meine Vermutung ist: die Schrift war ein Konzept eines Lateiners, welche den ersten Versuch darstellt und eine Stellensammlung der einschlägigen Partien enthielt. So liesse sich auch die mehrmalige Wiederholung derselben Stellen erklären. Es wäre nicht unmöglich, dass dieses Manuscript aufbewahrt und dann verbreitet worden wäre. Im übrigen wird die Frage nach dem Verfasser eine

---

[1] a. a. O. 72.

[2] Revue d'histoire et de littérature relig. V (1900) 145—161. *Bardenhewer*, Patrologie[2] 365.

gründliche Untersuchung der in der Schrift benützten Itala ins hellere Licht rücken. Es scheint, dass dieselbe nicht erheblich abweicht von der ambrosianischen in de Spiritu sancto, woselbst Ambrosius manche Schriftstellen selbst aus dem Griechischen übersetzte.

§ 4.

Basilius.

1. lib. de Spiritu sancto.

Leider war mir die neueste Ausgabe von H. Johnston, the book of St. Basil on the Holy Spirit (Oxford 1892) nicht zugänglich. An der Echtheit der Schrift ist jedoch keineswegs zu zweifeln. Die von Erasmus bezweifelten Partien wurden durch die einstimmige Überlieferung von 15 Hdschr. und zwei syrischen Übersetzungen (saec. V und VI) als ursprüngliche Bestandteile erwiesen[1].

Ein weiterer Beweis ist die Abhängigkeit des hl. Ambrosius von Basilius in den genannten bezweifelten Teilen der Schrift vom heiligen Geiste[2]. Das Gemeinsame des Charakters und der Haltung führte Ambr. auf den hl. Basil. als seinen Lehrmeister, dessen Schriften daher in den ambros. verwertet und verwebt sind[3]. Wie in seinem Hexameron, wo er sich an die gleichnamige des Basil. anschloss, in den Kommentaren zu den hl. Schriften, besonders der Psalmenerklärung[4] hat sich Ambr. auch in der Trinitätslehre sein Material aus Basil. gesammelt.

Basil. leitet seinen Traktat ein mit der von den Gegnern bestrittenen Doxologie *μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*, eine Formel, die sich schon bei

---

[1] S. *Krügers* Referat im Theologischen Jahresbericht 12 (1892) 185 und Theol. Litterat. Zeit. 1892, 648 f. Oudin, comment. de script. eccles. antiqu. I 560. „Johnston behandelt diese Frage lediglich in einer Anmerkung zu c. 27“.

[2] Die Schrift ist verfasst um 375.

[3] *Harnack*, DG. 3^3 (1897) 29.

[4] *Rauschen*, Jahrbücher der christl. Kirche 457.

Cyrill von Jerusalem[1] findet, und fährt dann fort mit der Erklärung von 1 Cor. 8, 6, eine Stelle, an welche die Gegner den bekannten Partikelstreit um die Trinität anknüpften. Ambr. folgt Basil. und kommt zuerst auf die Doxologie zu sprechen, um an ihr die Bedeutung der Präpositionen zu erklären. Erst in zweiter Beziehung widmet er der von Aetius an die Schriftstelle angeknüpften Kontroverse seine Aufmerksamkeit.

de Sp. s. II 4 (32, 73 B): *ὡς οὖν ἔχουσιν αἱ φωναὶ πρὸς ἀλλήλας, οὕτως ἕξουσι, φησί, καὶ αἱ δι' αὐτῶν συνημαινόμεναι φύσεις.*

II 9, 85: denique simile et illud est, quod aiunt discretionem esse quia scriptum est 1 Cor. 8, 6.
86: ita igitur distantiam quandam substantiae probare desiderant.

Zugleich lässt sich der Text des Basil. hier sicherstellen. Die Pariserausgabe des Bas. hat entgegen den handschriftlichen Bezeugungen der Korintherstelle beigefügt: *πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα.* Die Exegese des Basil. und Ambr. nimmt zwar auch diesen Satz in ihren Bereich; aber auch bei Ambr. fehlt er, trotzdem er fortfährt:

de Spir. s. II 4 (73 C): *τὸ μὲν γὰρ „ἐξ οὗ" τὸν δημιουργὸν σημαίνειν βούλονται. τὸ δὲ „δι' οὗ" τὸν ὑπουργὸν ἢ τὸ ὄργανον. τὸ δὲ „ἐν ᾧ" τὸν χρόνον δηλοῦν ἢ τὸν τόπον, ἵνα μηδὲν μὲν ὀργάνου σεμνότερος ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων νόηται· μηδὲν δὲ τῆς ἀπὸ τόπου ἢ χρόνου συνεισφορᾶς εἰς τὰ ὄντα πλεῖον φαίνεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον παρεχόμενον.* 5 (76 B): *ἐκεῖνοι γὰρ οἴονται τὸ μὲν „ἐξ οὗ" τὴν ὕλην δηλοῦν, τὸ δὲ „δι' οὗ" τὸ ὄργανον παριστᾶν ἢ ὅλως τὴν ὑπουργίαν.*

II 9, 85: volunt enim cum dicitur „ex illo", materiam designari; cum dicitur „per illum", quoddam vel instrumentum operis, vel ministerium declarari; cum autem dicitur „in illo" aut locus significetur aut tempus, in quo omnia facta videantur.
86: tamquam instrumentum ab operatore proprio vel auctore, et tamquam tempus aut locum ab instrumento dirimere gestientes.

Der Schluss der aëtianischen Folgerungen läuft auf folgendes hinaus:

---

[1] cat. XVII 5 (*Reischl* 257 A. 11): cod. monac. 394, ottobon. und ed. Grodec. haben *σύν*, coisl. aber *ἐν ἅγ. πν.*

6 (77 C): ἄλλη φύσις αἰτίου, καὶ ἄλλη ὀργάνου, καὶ ἄλλη τόπου· ἀλλότριος ἄρα κατὰ τὴν φύσιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄργανον τῷ τεχνίτῃ· ἀλλότριον δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα, καθόσον κεχώρισται τόπος ἢ χρόνος τῆς τῶν ὀργάνων φύσεως, ἢ τῆς τῶν μεταχειριζομένων αὐτά.

II 9, 86: numquid ergo alienus secundum naturam Filius a Patre; quia alienum instrumentum ab operatore proprio vel auctore? aut numquid alienus Filius a Spiritu, quia ab instrumenti genere aut locus separatur aut tempus?

Beide Autoren erklären I Cor. 11, 12; Ambr. aber trägt einen Gedanken an eine pantheistische Auffassung in die Lehre der Pneumatomachen, von der Basil. nichts weiss:

IV 6 (77 B): κέχρηνται μέντοι καὶ ὁ τῆς ἀληθείας λόγος τῇ λέξει ταύτῃ καὶ ἐπὶ τῆς ὕλης πολλάκις, Gen. 6, 14; Exod. 25, 31; 1 Cor. 15, 47; Job. 33, 6, ἀλλ' οὗτοι, ἵνα ὡς ἔφαμεν τῆς φύσεως τὸ διάφορον παραστήσωσι, τῷ Πατρὶ μόνῳ προσήκειν τὴν λέξιν ταύτην ἐνομοτεθέτησαν. τὰς μὲν ἀρχὰς τῆς παρατηρήσεως λαβόντες παρὰ τῶν ἔξωθεν, οὐ πάντα δὲ ἐκείνους δι' ἀκριβείας δουλεύσαντες· ἀλλὰ τῷ μὲν Υἱῷ κατὰ τὴν ἐκείνων νομοθεσίαν τὴν τοῦ ὀργάνου προσηγορίαν ἐπέθηκαν, τῷ δὴ Πνεύματι τὴν τοῦ τόπου.

II 9, 87: hi volunt ex Deo tamquam ex Dei natura esse materiam, ut si dicas ex ligno arcam esse factum . ., ita ex Deo materiam processisse et eandem materiam tamquam per instrumentum aliquod factam esse per Filium, ut non tam operatorem Filium, quam instrumentum operis esse declararent, et omnia ita facta in Spiritu, tamquam in aliquo loco facta vel tempore; singula singulis tribuunt, in commune omnia negant.

Die Bedeutung der Partikeln entnimmt Ambr. Wort für Wort aus Basil.

V 7 (80 A): οὐ γὰρ ἵνα — δῆλον Rom. 11, 36.

II 9, 89: non enim ita dixit-concordes sunt. Rom. 11, 36.

A. wie B. suchen dann an Schriftstellen nachzuweisen, dass alle drei Präpositionen auch vom Sohne Gottes gebraucht werden; sie citieren gemeinsam: Jsa. 40, 12—13; Rom. 11, 36. Weitere Stellen übergeht Ambr. und nimmt das Resultat der basilian. Beweisführung: Der Apostel habe sogleich mit der Stelle aus Isaias ex ipso, et per ipsam et in ipso sunt omnia verbunden, damit der Sohn Gottes als allmächtiger Schöpfer erwiesen werde.

V 7 (81 A): ἐξ αὐτοῦ γὰρ τοῖς οὖσιν ἡ αἰτία τοῦ εἶναι — γεγραμμένον Ps. 144, 15—16.	II 9, 91: et addidit apostolus — scriptum est. Ps. 144, 15—16.

A. folgt B. auch ferner, manchmal über des B. Schlüsse hinausgreifend. Daher entspricht:

II 9, 92 = V 8 (81 B).
II 9, 93—94 = V 8 (81 C).

Wie weit die Abhängigkeit des A. von B. geht, zeigt, dass A. selbst die formellen Übergänge von einem Gedanken zum anderen oder gar die Verknüpfung von mehreren Schriftstellen von B. wörtlich übersetzt:

V 9 (81 D): καὶ πάλιν ἐν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς πρὸς τοὺς οὐκ ἔχοντας τοῦ Μονογενοῦς τὴν γνῶσιν εἴρηται. Col. 2, 19.	II 9, 94: et iterum ad Colossenses de his qui non haberent cognitionem unigeniti filii Dei. Col. 2, 19.

Die Exegese der Stelle ist beiderseits folgende:

ὅτι γὰρ Χριστὸν κεφαλὴν τῆς ἐκκλησίας ἑτέρωθι μεμαθήκαμεν.	II 9, 94: caput enim Christum esse ecclesiae supra diximus.

Zur Begründung folgen: Ephs. 1, 22; Joa. 1, 16; 16, 14; Luc. 8, 46. Dann kommt B. zu dem weiteren Beweissatze, den A. bereits in II 9, 93 anticipiert hat, jetzt aber mit Schriftstellen begründet:

V 9 (84 A): ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τετηρήκαμεν πολλαχοῦ τὸ ἐξ οὗ κείμενον: Galat. 6, 8; 1 Joa. 3, 24; Matth. 1, 20; Joa. 3, 6.	II 9, 95: similiter ut cognoscas unitatem, etiam de Spiritu dicitur: Galat. 6, 8; 1 Joa. 4, 13; Matth. 1, 20; Joa. 3, 6.

Beide Schriftsteller beweisen an 1 Cor. 1, 1; Galat. 4, 7; Rom. 6, 4; Jsa. 54, 15, dass dem Vater, an 1 Cor. 2, 10; 2. Tim. 1, 14; 1 Cor. 12, 8, dass dem heiligen Geiste die Präposition per beigelegt werde.

II 9, 97 = V 10 (84 B).
II 9, 99 = V 10 (84 C).

A. bricht mit der weitläufigen basil. Beweisführung ab, indem er auf die Analogie verweist (II 9, 100), dass sich wie für die bisher besprochenen Präpositionen, so auch für die übrigen genügsam Beweisstellen erbringen lassen. Einen Punkt hat A. bereits entsprechend der Wichtigkeit vorausgenommen, dass die

Partikel „in“ nicht bloss dem heiligen Geiste, sondern auch den übrigen Personen beigelegt wird: Ps. 107, 14; 70, 6; 88, 17; Ephes. 3, 9; 2 Thess. 1, 1; Rom. 1, 10; 2, 27.

II 8, 73—84 = V 11 (84 Cf.).

Die von B. besonders aufmerksam behandelte Teilnahme der Kreatur am heiligen Geiste in der heiligmachenden Gnade ist in allen Büchern zerstreut:

IX 22: *ἀπαθῶς μεριζόμενον δύναται.*

X 26 (113 A): *ἀναγεννηθέντες δηλονότι διὰ τῆς ἐν τῷ βαπτίσματι χάριτος* . . B: *τὴν οὖν εἰςάγουσάν με εἰς τὸ φῶς . . παράδοσιν, δι' ἧς τέκνον ἀπεδείχθην Θεοῦ* . ., *ταύτην προδῶ, ταῖς τούτων πιθανολογίαις παρατραπείς;* XV 36 (131 B): *διὰ Πνεύματος ἁγίου ἡ εἰς παράδεισον πλήρωσις.* (cfr. XII 28 [117 A—B] *ὁ γὰρ λουτρωσάμενος*).

I 8, 93: quod effusum est, non — naturae.

II 7, 64: claret igitur spiritalis quoque generationis auctorem esse Spiritum sanctum; quia secundum Deum creamur, ut filii Dei simus. Ergo cum ille nos in regnum suum per adoptionem sacrae regenerationis adsumserit, nos ei quod suum est, denegamus?

B. sagt als Abschluss seines Beweisganges: wer die Gottheit irgend einer Person leugnet, leugnet auch die der übrigen, einen Satz, den wir schon bei Athan. gefunden und den Ambr. gleichsam als Motto über seine Schrift schrieb:

XI 27 (116 B): *μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ ὁμολογοῦντι Χριστόν, καὶ τὸν Θεὸν ἀρνουμένῳ, ὅτι Χριστὸς αὐτὸν οὐδὲν ὠφελήσει· ἢ Θεὸν ἐπικαλουμένῳ τὸν δὲ Υἱὸν ἀθετοῦντι, ὅτι ματαία ἐστιν ἡ πίστις αὐτοῦ· καὶ τῷ τὸ Πνεῦμα παραιτουμένῳ, ὅτι ἡ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν πίστις αὐτῷ εἰς κενὸν ἀποβήσεται, ἣν οὐδὲ ἔχειν δύναται, μὴ συμπαρόντος τοῦ Πνεύματος. οὐ πιστεύει μὲν γὰρ εἰς Υἱὸν ὁ μὴ πιστεύων τῷ Πνεύματι, οὐ πιστεύει δὲ εἰς Πατέρα ὁ μὴ πιστεῦσας τῷ Υἱῷ.*

I 2, 30: eiusdem autem impietatis est vel Patri vel Filio vel Spiritui sancto derogare.

non enim credit in Patrem, qui non credit in Filium: nec credit in Dei filium, qui non credit in Spiritum.

B. sagte nun auf Grund dieser Beweisführung:

XII 28 (116 C): ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία. δηλοῖ γάρ τόν τε χρίσαντα — μεμαθήκαμεν.	I 3, 40: sicut qui benedicitur in Christo, benedicitur in nomine — Spiritus.

aber betont ganz besonders (117 A) die Notwendigkeit der unversehrten, unverstümmelten Taufformel bei deren Spendung, da ja auch der Herr

X 24 (112 A): οὐκ ἀπαξιῶν τὴν πρὸς αὐτὸ κοινωνίαν.	I 8, 73: non dedignatus est Spiritus sancti societatem.

A. nimmt von B. die dogmatische Seite, welche Matth. 28, 19 bietet, die Wesensgleichheit der göttlichen Personen, herüber:

XII 28 (117 B): εἰ τοίνυν ἐν τῷ βαπτίσματι — πληροῦται.	I 3, 42: plenum autem est, si Patrem et Filium Spiritumque sanctum fatearis — mysterium.

mit Beiziehung gleicher Stellen: Act. 10, 38; 1, 5; 1 Cor. 12, 13. Die sonst bei keinem griechischen Schriftsteller so ausführlich behandelten Einwendungen der Häretiker gegen die Taufformel und die wiederholte Betonung des Taufmandats, insbesondere auf Grund von Joa. 3, 5, des hl. B. eignet sich auch A an:

III 10, 63—68 = XV 34 f.

XV 35 (129 D): τὸ μὲν ὕδωρ τοῦ θανάτου τὴν εἰκόνα παρέχει, ὥσπερ ἐν ταφῇ τὸ σῶμα παραδεχόμενον· τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν νεκρότητος εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ζωὴν τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀνακαινίζον. τοῦτο οὖν ἐστιν τὸ ἄνωθεν γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος.	III 10, 68: Spiritus mentem renovat, aqua proficit ad lavacrum, sanguis spectat ad pretium. Spiritus enim nos per adoptionem filios Dei fecit, sacri fontis unda nos abluit, sanguis Domini nos redemit.

A. geht einen Schritt weiter als B., aus 1 Cor. 12, 24—25; 4—11 die Anbetungswürdigkeit des heiligen Geistes schliessend, während B. darin nur die Einheit der Thätigkeit in der Weise der Appropriation erkennt. A. fasst den letzteren Gedanken konkret und deutet ihn als Widerlegung der Sabelliana confusio und der Ariana discretio.

II 13, 142—143 = XVI 37, 133 A—D.

Weniger im Zusammenhang, den Act. 5, 9. 4 bei B. hat, erscheint die Exegese dieser Stellen bei A., doch ohne sein Vorbild zu verleugnen.

III 9, 54—58 = XVI 37.

Es ist auffallend, wie A. z. T. die basilian. Beweise zerstückelt hat. Während er Col. 1, 16 und Ps. 32, 6 im ersten Buch in gleichem Zusammenhang wie B. verwendet, bringt er die von B. daraus gezogene Konsequenz erst im zweiten Buche.

I 3, 50—51 = XVI 38 (136).

XVI 38 (136 B): *καὶ οὔτε Πατὴρ ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργῶν ἀτελῆ ἔχει τὴν ἐνέργειαν· οὔτε Υἱὸς ἐλλιπῆ τὴν δημιουργίαν, μὴ τελειουμένην παρὰ τοῦ Πνεύματος. οὔτω γὰρ ἂν οὔτε Πατὴρ προςδεηθείη Υἱοῦ, μόνῳ τῷ θέλειν δημιουργῶν, ἀλλ' ὅμως θέλει διὰ Υἱοῦ οὔτ' ἂν συνεργείας προςδεηθείη, καθ' ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς ἐνεργῶν. ἀλλὰ καὶ Υἱὸς θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν.*

II 12, 140: nec ex praecepto, sicut qui corporaliter audit, operatur Spiritus, sed ex voluntate qui sui est liber arbitrii, non alienae famulus potestatis. non enim quasi jussus obtemperat, sed quasi largitor suae moderator est largitatis.

B. (de Spir. s. XXI 52, 164 f.) stellt die Stellen der hl. Schrift zusammen, in denen der heilige Geist „*κυριολογεῖται*“: 2 Thes. 3, 5; 1 Thes. 3, 12—13 mit dem Schlusse: wäre der heilige Geist *δοῦλος*, wie sollte er als *κύριος* uns zu Kindern Gottes erheben? Dann aber stellt er den Satz auf: *ὁ δὲ κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστι:* 2 Cor. 3, 17; 2 Cor. 3, 18, 14—17. A. schenkt dem genannten Beweise einen grossen Abschnitt ebenfalls 1 Thess. 3, 12—13; 2 Thess. 3, 5 citierend.

III 14, 94—100 = XXI 52.

Dann geht er mit den gleichen Wendungen zu 2 Cor. 3, 17 über.

XXI 52 (164 C): *διόπερ ἀκουέτωσαν καὶ ἑτέρας μαρτυρίας διαῤῥήδη καὶ αὐτῆς κυριολογούσης τὸ Πνεῦμα.* 2 Cor. 3, 17.

III 14, 101: quod si evidentem conceptionem verborum exigitis, quibus dominum Spiritum scriptura memoraverit nec id latere vos potuit 2 Cor. 3, 17.

B. wie A. tadelt an den Häretikern den jüdischen Buchstabendienst, gegenüber welchem der spiritalis intellectus vorzuziehen sei.

XXI 52 (165 B): *τῇ δὲ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὸν Κύριον τὴν πνευματικὴν θεωρίαν· ὁ οὖν ἐν τῇ ἀναγνώσει τοῦ νόμου περιελὼν τὸ γράμμα ἐπιστρέφει πρὸς τὸν Κύριον . . καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ Πνεύματος εἰς τὴν οἰκείαν δόξαν.*

III 14, 102: qui ad Dominum sumus ante conversi, ut spiritali intellectu quasi in quodam speculo scripturarum Domini gloriam videremus, nunc ab hac gloria quae nos convertit ad Dominum, in illam coelestem gloriam reformamur.

Einen weiteren Anhaltspunkt für eine Abhängigkeit des A. von B. bietet die Art und Weise, mit welcher A. den Einwand der Häretiker, dass der heilige Geist nicht anbetungswürdig sei, behandelt.

XXV 58 (173 C): *πῶς οὖν φησίν, ἡ γραφὴ οὐδαμοῦ συνδοξαζόμενον Πατρὶ καὶ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα παρέδωκεν, ἀλλὰ πεφυλαγμένως ἐξέκλινε τὸ „σὺν τῷ Πνεύματι“ εἰπεῖν; πανταχοῦ δὲ τὸ ἐν αὐτῷ δοξάζειν ὡς ἁρμοδιώτερον προετίμησεν; ἐγὼ δὲ οὐδ' ἂν αὐτὸς φαίην ἀτιμοτέρας εἶναι διανοίας παραστατικὴν τὴν „ἐν“ συλλαβήν, ἀλλ' ὑγιῶς ἐκλαμβανομένην πρὸς τὸ μέγιστον ὕψος ἀνάγειν τὰς διανοίας· ὅπου γε καὶ ἀντὶ τῆς „σὺν“ πολλαχοῦ κειμένην αὐτὴν τετηρήκαμεν.*

II 8, 70: sunt enim qui hinc putent faciendam esse distantiam, quod dicant in Spiritu Deum, non cum Spiritu praedicandum; et ex una syllaba vel usu quodam divinitatis aestimandum putent esse momentum argumentantes, quod si in Spiritu Deum praedicandum putent, ministerium sancti Spiritus signare videantur.

Beide gehen auf die Herrenworte Matth. 28, 19 zurück.

II 8, 71 = XXV 59.

Manch andere Parallelen hat A. mit B. und einem dritten gemeinsam, sei es, dass B. sich an ihn anlehnte, z. B. an Cyrill von Jerusalem, sei es, dass der spätere Schriftsteller B. Schrift gekannt hat; zumeist ist dies aber in solchen Partien der Fall, welche theologische Gemeinplätze waren. A. nennt den heiligen Geist *παντοδύναμον, πανεπίσκοπον,* was er aus Gregor von Nazianz noch nachträglich als Ergänzung beigefügt haben mag, das erste Attribut aus der Einheit der Thätigkeit des hl. Geistes mit Gott Vater und Sohn, ableitend (III 22, 165 f.), das zweite der charismatischen Gnadenspendung abstrahierend (167 ff.). B. benützt die zwei Ausdrücke aus Sap. 7, 22 nicht; aber im ersten Teil, welcher den

ambros. Ausführungen entspricht, redet er von einer *ἐνέργεια* und *δύναμις τελειωτική* des heiligen Geistes, während er die prophetische Gabe definiert: *τὸ δὲ βλέπειν οὐκ ἄνευ Πνεύματος* mit Verwendung der gleichen Schriftstellen: 1 Cor. 12, 3; 2, 10.

III 22, 167—170 = XVI 38 (136 f.).

Die appropriierte Thätigkeit des heiligen Geistes, gemäss welcher er das vollendende Prinzip in der Gottheit ist und so zugleich der Grund der einheitlichen trinitarischen Thätigkeit, hat A. aus der eben angedeuteten B.-Stelle herübergenommen.

XVI 38 (136 A-B): *ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα· τὴν δημιουργικὴν τὸν Υἱόν· τὴν τελειωτικὴν τὸ Πνεῦμα.*

II 12, 130: ex uno enim Spiritu per unum Filium in unum Spiritum sanctum bonitas et sanctificatio et imperiale ius aeternae traditur potestatis.

A. entnimmt den Eingang seines Werkes den Schriften des hl. Athan.; B. machte dazu einige Ergänzungen, welche mit der Zeit notwendig wurden. Die Mittelstellung, welche die Häretiker dem heiligen Geiste in der Gottheit anwiesen, und welche dem Stande der Freigelassenen im römischen Staatswesen entspricht, bekämpft auch A.

I 1, 23 = XX 51 (161 D).

A. wie B. betonen gleich Cyrill von Jerusalem die Einzigkeit der Person des heiligen Geistes: I 4, 60f. = XVIII 44 (149 C); seine lokale und temporale Unbeschränktheit.

I 7, 82—87 = XXIII 54 (169); IX (108).

A. zerstreut die Ausführungen des B. in all seinen Büchern, so dass sich oft nur noch in der Exegese einzelner Schriftstellen die Gleichheit erkennen lässt.

Das Leben der Seele, welches durch die substantielle Mitteilung des heiligen Geistes bewirkt wird, exegesieren beide Schriftsteller an Rom. 8, 11: A. II 4 29—31 = B. XXIV 56—57 (172f.); Joa. 6, 64: A. I 15, 151; Rom. 8. 2: A. I 4, 27; Rom. 8, 32: A. I 12, 128.

Der heilige Geist ist die Quelle alles Guten; dies ist das Thema des hl. B. in de Spir. s. IX 22 (109 f.). A. flicht Gedanken aus diesem Kapitel bald da, bald dort ein:

I 5, 69—71 = IX 22 (108 C).
I 5, 81 = (108 B).
I 5, 85, 92, 96 = IX 22—23.

Durch die Einkehr des heiligen Geistes wird die Kreatur vergöttlicht und zu wahren Ebenbildern Gottes erhoben.

I 7, 84; II 7, 66; III 19, 149 f. = B. XIX 49 und XXVI.
III 10, 68 (Rom. 8, 15—16) = XXVI 61 (181 A).
III 12, 90 u. 17, 120 = XXVI 61—63.
I 14, 149 = XXVI 64.

Es scheint, dass A. auch die Psalmenerklärung des B. für die Abfassung seines Werkes vom heiligen Geiste im Auge gehabt hat. A. erklärt Ps. 44, 8 wie B. oleum laetitiae als die Gabe des heiligen Geistes, welche vorgebildet ist in der Salbung der Hohenpriester und Könige, ja des Herrn selbst und die geistige Salbe der Seele ist.

I 9, 100—102* = hom. in ps. 44, 8 (29, 405 A-B).
= de Spir. XVI 39 (140 C).

Zwar findet diese Erklärung ihr Gegenstück noch in der Schrift des B. vom heiligen Geiste; allein eine zweite Stelle macht wahrscheinlich, dass A. an die Psalmerklärung des B. dachte. Er schildert die gleich einem Flusse überfliessende Gnade des heiligen Geistes im himmlischen Jerusalem in ähnlichen Worten unter Citation von Joa. 7, 38; 4, 13.

I 16, 156—160 = hom. in ps. 45, 5 (29, 421 C).

2. c. Eunom. ll. I—III.

B. war viel von Cyrill von Jerusalem abhängig; deshalb zeigt sich in manchen Ausführungen die einfache cyrillianische Schreibweise, welche aus wenigen, aber klaren Schriftstellen die dogmatischen Beweissätze zu stützen sucht. Dass allen drei göttlichen Personen die einheitliche Namensbezeichnung „heilig,

geistig" u. s. w. zukommt, hat B. mit Cyrill gemeinsam; ob A. hier B. oder Cyrill als Vorbild gehabt hat, lässt sich wohl dahin bestimmen, dass wegen des zusammenhängenden Gedankenganges eher Cyrill als B. als Quelle des A. angesehen werden muss.

Die Zuwendung des Ausdruckes spiritus an die drei Personen erkennt A. und B. an Joa. 4, 24; Thren. 4, 20;

I 9, 105, 106 = c. Eun. III 3 (661·A).

die Gemeinsamkeit des Namens „Paraklet" an Joa. 14, 16;

I 13, 137—138 = c. Eun. III 3 (661 B).

die Gleichheit der Attribute „bonus" und „sanctus" an Jsa. 6, 3.

I 5, 65—66; III 16, 109—110 = c. Eun. III 2 (660 D).

Nicht selten wiederholt sich B. selbst in seinen Schriften; daher haben die beiden Werke de Spiritu sancto und c. Eun. III oft ähnliche Gedanken mit gleichen Stellen, namentlich in Beweisen allgemeinerer Natur. Aus Ps. 32, 6 schliesst B. die Gemeinsamkeit der Thätigkeit des heiligen Geistes mit Vater und Sohn dreimal: c. Eun. III 4; de Spir. s. XVI 38; XIX 49. Ob A. die letztere Schrift in de Spir. s. I 3, 51 im Auge gehabt hat, oder erstere, liesse sich wegen der grossen Abhängigkeit von de Spir. s. des B. leicht entscheiden, würde nicht die Verwendung von Job 33, 4 und 1 Cor. 4, 6 u. 11 auf c. Eun. III deuten.

II 5, 44 = c. Eun. III 4 (661 C).
II 12, 139 = c. Eun. III 4 (664 B).

Die an 1 Cor. 2, 10—11 von A. angeknüpfte Frage hat ihr Vorbild in c. Eun. III 4

c. Eun. III 4 (664 C): *῾ὡς γὰρ οὐδεὶς ἀλλότριος οὐδὲ ξένος τοὺς ἔνδον λογισμοὺς ἐποπτεύειν δύναται τῆς ψυχῆς, οὕτω δηλονότι, καὶ εἴτι τῶν ἀποῤῥήτων κοινωνεῖ τῷ Θεῷ οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ οὐδὲ ξένον, διερευνᾷν τὰ βάθη τῶν κριμάτων τοῦ Θεοῦ δύναται.*

II 11, 126: nunc velim respondeant quid est in homine, quod cognoscat quae sunt hominis?.. quid est igitur Spiritus . . ., qui novit consilia Dei..? 127: ac ne putes quod scrutetur incognita . . ., ergo si hominis spiritus novit quae hominis sunt, et antequam scrutetur novit; potestne aliquid Dei esse, quod Spiritus Dei nesciat?

Die ganze Beweisführung galt den Häretikern, welche die subordinatianische Stellung des heiligen Geistes aus seiner Sendung, wie sie Joa. 14, 20 ausgedrückt ist, ableiten wollten.

III 1, 8—10 = c. Eun. III 3 (661 B).

c. Eun. III 7 widerlegt noch zum Schlusse die Einwendungen der Häretiker aus Amos 4, 13, aber offenbar sie nur der Vollständigkeit wegen anzeigend, da er sie doch wohl bei Athan. hinreichend widerlegt fand.

B. (c. Eun. III 7 [669 B]) erklärt das annuntians hominibus christum suum mit *τάχα δ' ἂν τοῦτο καὶ προφητεία εἴη πρὸς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ Κυρίου φέρουσα.*

§ 5.

Didymus der Blinde.

1. de Trinitate ll. III und de Spiritu sancto.

Wohl unbestritten gehören die drei Bücher *περὶ Τριάδος* dem Didymus an, trotzdem sie nur in einer fehlerhaften Handschrift des XI. Jahrh. erhalten sind. Didymus hat darin seine frühere Schrift de Spiritu sancto verwebt, welche von Hieronymus ins Lateinische übersetzt wurde und nur noch in dieser Übersetzung erhalten ist. Gegenüber neueren Kritikern, welche letztere Schrift in drei Bücher einteilten, ist die äussere Bezeugung und die Citate in späteren Schriftstellern konstant, so dass die Schrift ursprünglich nur ein Buch war[1]. Dass Hieronymus aus dem griechischen Original manches in seine Übersetzung nicht mit herübernahm oder gelegentlich Hinzufügungen machte, scheint ausgemacht zu sein.

Ambrosius hat in ausgedehntester Weise sich an Didymus angelehnt. Da es schwer zu bestimmen ist, ob Ambr. zu seinem Werke als Vorlage die erstere oder die letztere didymianische Schrift benützt hat[2],

---

[1] *Vallarsi,* admonitio (*Migne* 39, 1039).
[2] Die Schrift de trinitate ist jedenfalls nicht vor 380 verfasst.

so wird die Quellenuntersuchung sich auf beide Bücher zugleich erstrecken. Didym. vereinigt in sich alle früheren Väter; und daher stellt sich gar oft bei ihm eine zweite Parallele zu einem Schriftsteller, den Ambr. benützt hat, heraus. Daneben musste D., der infolge seiner Belesenheit das aufgespeicherte Material sichten und wissenschaftlich verarbeiten konnte, ohne in die Lage versetzt zu sein, mit dem Stoffe noch ringen zu müssen, besonders auf Ambr. wirken, welcher als Lateiner an der alexandrinischen Exegese nur wenig Gefallen finden konnte. Dem Wegweiser, den Gregor von Nazianz gab, indem er auf den Einwand der Häretiker: *ποῦ δὲ τὸ χρῆναι προςκυνεῖν ἢ προςεύχεσθαι γέγραπται;* mit drei neutestamentlichen Schriftstellen: Joa. 4, 24; Rom. 8, 26; 1 Cor. 14, 15 erwiderte, ist schon Didymus gefolgt. Bei ihm tritt das N. T. in den Vordergrund, wie aus dem exegetischen Teil der Schrift vom heiligen Geiste hervortritt. Während Matth. 28, 19 als die beweiskräftigste Stelle sich durch den ersten Teil (n. 6 und n. 23) hindurchzieht, beginnt mit n. 23 (39, 1062) die Exegese von Ps. 103, 29—30; n. 32f. Joa. 16, 12—14; n. 34f. Joa. 16, 13; n. 36ff. Joa. 16, 15; n. 39 Rom. 8, 4—17; n. 40 1 Petr. 1, 11—12; n. 43 Jsa. 63, 7—12; n. 45 Joa. 10, 11ff.; n. 51 Act. 2, 31—34; n. 59 Amos 4, 13; n. 60 Joa. 13, 27.

Nachdem Hieronymus die didymianische Schrift de spiritu sancto übersetzt und die gleichnamige des Ambr. als eine kraftlose Paraphrasierung derselben charakterisiert hatte, suchten die Mauriner[1] in allen ähnlich lautenden Stellen die Abhängigkeit des A. zu finden, wie die Anmerkungen zeigen. Die Einleitung der didymian. Schrift bildet Marc. 3, 29, die Sünde wider den heiligen Geist. Bekanntlich hatte Athan. dieses Kapitel einer ausführlichen Erörterung unterzogen, in welchem, was auch D. und A. nachahmten, auch eine christologische Interpretation zu Tage tritt: Ath. ad Serap. IV 8ff.; Did. de Spir. s. 1; Ambr. de Spir. s. I 3, 53—54. Eine weitere Ähnlichkeit zwischen A. und D. lässt sich

---

[1] ad. l. I 3, 54 A., 55 A., II 6, 53 A., Praefatio P. L. XVI, 702.

aber nicht finden, als dass beide Schriftsteller ein und dasselbe Vorbild hatten, welches jeder nach seiner Weise umformte. Um zugleich ein Beispiel zu geben, wie D. seine frühere Schrift vom heiligen Geiste in die grössere Sammlung aufgenommen hat, ist gerade die Exegese dieser Stelle geeignet.

de Trinit. II 26	de Spir. s. 1 (1032 B)	de Spir. s. 63 (1085 B)
(39, 749 C): *καὶ ὁ δεσπότης δὲ ἐν Ματθαίῳ, τῷ ἁλόντι ἐπὶ βλασφημίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὡς ἀναπολόγητα πταίσαντι, παρατείνει τὴν κόλασιν, οὐχ ἕως τοῦ παρόντος αἰῶνος, ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος, ἵνα σφόδρα φυλαττώμεθα τοιοῦτο μηδὲ κατ' ἄγνοιαν ἁμαρτῆσαι* (Matth. 12, 31—32). 752 A: *ἄλλος δὲ ποῖός ἐστι λόγος κατὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἢ ἄλλη ποία νοεῖται περὶ αὐτοῦ βλασφημία, ἢ τὸ μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸ Θεὸν ὁμοούσιον καὶ συνάναρχον τῷ Πατρὶ καὶ Υἱῷ.*	ait quippe Salvator blasphemanti in Spiritum sanctum non esse remissionem neque in isto saeculo neque in futuro. unde magis ac magis oportet intendere, quae Scripturarum de eo relatio sit: ne in aliquem saltem per ignorantiam blasphemiae error obrepat.	nam qui blasphemaverit in eum et impie egerit, sine venia cruciabitur, nullo pro eo dominum deprecante . ; nec non qui Filium negaverit coram hominibus, negabitur ab eo coram Patre…, ergo quia nulla venia in Trinitatem conceditur blasphemantibus, omni studio et cautela est providendum, ut ne in brevi quidem . . sermone de ea disputantes labamur.

Da sich in dieser Form ein grosser Teil der Schrift de Spir. s. verwertet findet, wobei wohl einige kleinere Umstellungen der Übersetzung des Hieronymus zuzuschreiben sind, so könnte wohl an eine teilweise Rekonstruktion des griechischen Originals gedacht werden. Wie schon erwähnt, hat Athan. diese Stelle gegen die Arianer, als Leugner der Gottheit des Sohnes, verwertet, A. und D. legen der Schriftstelle den Sinn bei, als ob sie gegen die Pneumatomachen, ja überhaupt gegen alle, welche an der Homousie der Trinität zweifeln, gerichtet wäre.

Weniger auf gegenseitig Abhängigkeit, als vielmehr auf beiderseitige verschiedene Verwendung eines gemeinsamen Originals lässt die Verwertung der gleichen

Stellen zum gleichen Gedanken schliessen; D. (n. 2) findet im Gegensatz zu der Unkenntnis der Heiden[1] den heiligen Geist schon im A. T. in Daniel 13, 45 = Ambr. III 6. 39 und Ps. 50, 13 = Ambr. I 1, 14.

Mit n. 3 de Spir. s. sucht D. dem von Cyrill von Jerusalem den Manichäern zugeschriebenen Einwand zu begegnen, deren Widerlegung sich dann so ziemlich der Mehrzahl der Väter vererbt hat.

Did. 3 (1034 C): nemo autem suspicetur alium Spiritum sanctum fuisse in sanctis viris ante adventum Domini, et alium in apostolis[2] ceterisque discipulis, et quasi homonymum in differentibus esse substantiis.

Ambr. I 4, 55: Unum autem esse Spiritum nemo dubitaverit, etsi de uno Deo plerique dubitaverunt. alium enim dixerunt plerique haeretici Deum veteris, alium novi Testamenti.

D. tritt sodann den Gegenbeweis an der Hand von Act. 28, 25—26[3] an und nimmt zugleich Anlass, die von Athan. gemachte Wahrnehmung, dass πνεῦμα in der Bezeichnung als heiliger Geist nie absolut stehe, sondern immer den Artikel habe (ad Serap. I 4, 5), herüberzunehmen[4].

A. und D. fahren in gleicher Weise fort, den heiligenden Einfluss des heiligen Geistes in charismatischen und inneren Gnaden darzulegen an den Stellen Matth. 7, 11, Luc. 11, 13. Zunächst weisen beide nach, dass der heilige Geist der Kreatur substantiell teilhaft sei, welcher eine solche Mitteilung an andere nicht zustehe.

Did. 4 (1035 C): nec de corporalibus substantiis est Spiritus sanctus, animae . . habitator, . . scientiae effector, nec de invisibilibus creaturis. haec quippe omnia . . sanctificationis capacia

Amb I 5, 62: non ergo Spiritus sanctus de substantia corporalium; hic enim corporalibus incorpoream infundit gratiam, sed nec de substantia invisibilium creaturarum est; nam et illae

---

[1] In de trinit. II 27 (753 A) beweist er aber, dass die Heiden bereits eine Kenntnis von dem dreipersönlichen Gott verrieten.

[2] Diese allgemeine Verwendung des Ausdruckes Apostel (nicht bloss für die 12) begegnet uns bei Did. de Trin. II 4 (488 B) nach dem Vorbild von Philip. 2, 25.

[3] Did. leitet diese Stelle bald mit sicut (καθῶς), (de Spir. s. 3), bald mit bene (καλῶς de Spir. s. 29, de Trin. I 19; II 5) ein; letztere Lesart hat Ambrosius.

[4] *Hieronymus* übersetzte den Artikel mit per **hunc** Spir. Vgl. Did. de Trin. I 9 (289 A).

sunt. ista vero substantia, de qua nunc sermo est .. sanctificationis effectrix est. neque enim inveniri potest aliqua in Spiritu sancto fortitudo .., quam ab extraneo quodam sustineat.

sanctificationem huius accipiunt .., sive angelos dicas, sive dominationes .. omnis creatura expectat sancti Spiritus gratiam.

Dann gehen beide einen Schritt weiter. Der heilige Geist ist unveränderlich.

Did. 4 (1035 D): istiusmodi (creaturae) natura mutabilis est. porro Spiritus sanctus confessione omnium immutabilis est, sanctificator, scientiae divinae et universorum attributor bonorum, et .. ipse subsistens in his bonis, quae a Domino largiuntur.

Ambr. I 5, 63—64: omnis ergo creatura mutabilis .., sed bonus et non mutabilis Spiritus sanctus. quomodo ergo mutabilis, qui sanctificando alios mutat ad gratiam, non ipse mutatur?

1036 A: omnes utilitates quae ex donorum Dei gratia suscipiuntur, ex isto fonte dimanant.

69: videamus, utrum bonitatem habeant, cum fons sit principiumque largitatis.

D. hat diesen Stoff noch zweimal verwertet: de Trin. II 6, 8 (532 A); c. Eun. v (29, 712 B)[1].

Im folgenden machte A. eine Umstellung; er stellte die charismatische Thätigkeit an die Spitze, während sie D. als Anhang zur heiligenden, betrachtet.

Did. 4 (1036 C): Spiritum Dei non alium asserens esse quam Spiritum sanctum; etenim in consequentibus idem approbat 1 Cor. 12, 3 Spiritum Dei, Spiritum sanctum esse confirmans.

Ambr. I 4, 56: ut scias quia idem Spiritus Dei est, qui est Spiritus sanctus, sicut in apostolo legimus, .. 1 Cor. 12, 3 ipsum apostolus Spiritum Dei dixit.

Aus der einheitlichen Thätigkeit ist zu schliessen auf das eine Wesen in allen drei Personen:

Did. de Trin. I 20 (369 B): *εὑρήσομεν ἔτι τὸ ὁμοούσιον τῆς Τριάδος .., ὅτι αὐτὴ μόνη ὑπὲρ τὸ ἄϋλον καὶ ἀόρατον οὖσα, κατ'*

Did. de. Spir. s. 5 (1036 C): si igitur sanctificator est, non mutabilis .. immutabilem autem substantiam Dei tantum,

Ambr. I 5, 75: itaque cum omnis invisibilis praeter Trinitatem reliqua natura, cuius rationabilem et incorpoream

---

[1] *F. X. Funk*, die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius in Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderb. 1899, 316.

οὐσίαν μετέχεσθαι δύναται, καὶ πληροῦν ὃν ἔκτισε ναόν.. οὐδὲν δὲ κτιστόν, ὅσον ἀπὸ γραφῶν συνηθείας, μετουσίας τρόπῳ μετέχεσθαι δύναται, ἢ πληροῦν οὐσιωδῶς τὸν ἄνθρωπον.

et unigeniti Filii eius, manifestissime tradunt divina eloquia.., ergo quoniam substantia Spiritus sancti non convertibilis est: non erit creaturae *ὁμοούσιον* omne enim quod alieni boni capax est, ab hac (divina) substantia separatur.

iure quidam substantiam putant, non impertiat spiritalem gratiam, sed acquirat, nec participet, sed adsumat; separanda utique est a societate Spiritus sancti communitas naturae. I 5, 63: utique aestimare convenit, quia qualis unius natura, talis et ceterorum,.. ergo omnis mutabilis creatura, sed bonus et non mutabilis Spiritus sanctus.

Beide Schriftsteller führen als kräftigsten Beweis die substantielle Güte der drei Personen durch.

Ambr. I 5 70—75 = Did. 5 (1037 A-B).

Did. de Trin. II 14, 7 (529 A): *ἡ κτίσις ἀμέθεκτός ἐστιν οὐσιωδῶς τῇ λογικῇ ψυχῇ, τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα μεθεκτὸν οὐσιωδῶς ὑπάρχει.*

Did. de Spir. s. 5 (1036 D): Deus vero cum bonus sit, fons et principium bonorum est: facit igitur eos bonos quibus se impertit, bonus ipse non factus ab alio sed subsistens, ideo capabilis et non capax.

A. I 5, 74: bonus (Spiritus) autem non quasi acquirens, sed quasi impertiens bonitatem. non enim accipit a creaturis, sed accipitur Spiritus sanctus.

Die von D. dazu benützten Stellen Ephes. 1, 13—14; 4, 30 verwendet A. zur Interpretation von 1 Joa. 5, 8.

Ambr. I 6, 78 = Did. 5 (1037 B-C).

D. kündigt sein weiteres Thema an mit Joa. 20, 22; Matth. 28, 19: die unbegrenzte Wirksamkeit des heiligen Geistes. A. trifft mit ihm in Benützung ein und derselben Quelle zusammen: Athan. ad Serap. I 26; III 6; die Kreatur ist *ἐν μεμερισμένοις τόποις.*

6 (1037 C): ipse vero Spiritus sanctus, si unus de creaturis esset, saltem circumscriptam haberet substantiam, sicut universa quae facta sunt. nam etsi non circumscribuntur loco et finibus invisibiles creaturae,

I 7, 81: cum igitur omnis creatura certis naturae suae sit circumscripta limitibus, si quidem et invisibilia opera, quae non queunt locis et finibus comprehendi, substantiae suae tamen proprietate clauduntur, quomodo

tamen proprietate substantiae finiuntur. Spiritus autem sanctus, cum in pluribus sit, non habet substantiam circumscriptam.	quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatamque virtutem?

Von Athan. wenden sich D. und A. zu Cyril von Jerusalem, welcher durch seine eingehende Schilderung der charismatischen Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Aposteln und Missionären geeigneten Stoff bot, die indeterminata substantia der dritten Person zu beweisen.

6 (1038 A): mittens quoque Jesus praedicatores doctrinae Act. 1, 8.	I 7, 81: et ideo cum Dominus servulos suos apostolos destinaret. Act 1, 8.
6 (1038 B): si ergo hi in extremis finibus terrae ob testimonium Domini constituti distabant inter se longissimis spatiis...	I 7, 82: incircumscriptus igitur..., qui se discipulorum sensibus per separatarum divortia discreta regionum...

Cyrill schaut von der Erde zum Himmel, wo er in der Engelwelt ein Bild sieht vom unermesslichen Gnadenfluss des heiligen Geistes. Seinem Blicke folgen D. und A., deren Ausführung sich beinahe Wort für Wort deckt.

Did. de Trin. II 4 (485 A): πᾶσι τοῖς καλλεργοῦσι u. s. w.	Did. de Spir. s. 6 (1038 B-C): angelus quippe qui aderat.	I 7, 82—83: de quo angelo u. s. w.

Den Unterschied zwischen der Sendung der Engel und der des heiligen Geistes erklärt A. an Beispielen, wozu er zuvor die Heiligung des Menschen im Sakramente der Firmung als Ausgangspunkt nimmt.

de Trin. II 12 (673 A): τὸ ἀνθρώπινον σκεῦος δεῖται πρότερον τοῦ ἀπὸ ὕδατος καθαρσίου, εἶτα καὶ τοῦ στερέμνιον αὐτὸ ἀποτελοῦντος νοητοῦ πυρὸς, καί οὕτω τοῦ .. ἀνακαινίζοντος ἁγίου Πνεύματος.	de Spir. s. 6 (1038 C): omnis creatura non ex sua substantia, sed ex communione alterius sanctitatis sancta perficitur.	I 7, 83: sanctificatio autem Spiritus donum munusque divinum sit; invenientur utique homines qui meliorem sanctificationem habent.

A. führt ein Beispiel an, dass sich in der Schrift de Spiritu sancto des D. nicht findet, wohl aber in de

Trin. Wie bereits erwähnt, ist es sehr fraglich, ob A. letztere Schrift benützen konnte, da sie nicht viel vor der eigenen fertig gestellt wurde. A. und D. erkennen in dem Engel, der einmal im Jahr in den Teich Betsaida herniederstieg, um das Wasser in Bewegung zu setzen, so dass, wer zuerst in das Wasser stieg, geheilt wurde, einen Typus der heiligenden Gnade des heiligen Geistes, welche den Täuflingen zu teil wird. Zwar ist diese Deutung nicht selten in der christlichen Litteratur; ihr eigenstes Vorbild aber findet sie in Tertullian de baptismo 5, eine Schrift, welche wohl D. ebenso bekannt war wie A.

Tert. de bapt. 5: piscinam Betsaida angelus interveniens u. s. w.	Did. de. Trin. II 14 (708 A): εὕρομεν δὲ . . τὴν κολυμβήθραν τὴν ἐν Ἱερουσαλήμ u. s. w.	Ambr. I 7, 88: habes etiam in evangelio, quia angelus u. s. w.

In n. 7 de Spir. s. kehrt bei D. der Gedanke von n. 5 wieder, dass die Engel keine Heiligkeit mitteilen können, sich gegen die Macedonianer wendend. A. scheint in der zweiten Hälfte von I 7, 83 dies verwebt zu haben.

Did. de Trin. II 6, 6 (528 B): φάσκουσιν ὅτι ἄγγελοι οὐχ ἡγιάσθησαν, καὶ ὅμως ἅγιοί εἰσιν u. s. w. (vgl. II 6, 19, 549 C).	de Spir. s. 7 (1039 B): angeli quippe hominibus et non homines angelis auxilium tribuunt u. s. w.	Ambr. I 7, 83: sed cum angeli hominibus in adiumentum descendant, u. s. w.

Dadurch dass A. noch häufig auf die Thätigkeit des heiligen Geistes zu sprechen kommt, hat er das Material des D. überall zerstreut. Gelegentlich ist verwertet Ephes. 5, 18: Ambr. I 8, 90 = Did. de Spir. s. 8 (1040 B—C); 1 Cor. 12, 4, 8, 10: Ambr. II 12, 139 = Did. 9; Luc. 12, 11—12: Ambr. I 4, 60 = Did. 10. Sie treffen wieder zusammen in der Exegese der Stelle Jsa. 44, 3:

de Trin. II 6, 8 (532 B): καὶ ὁ Θεὸς δὲ ἐν Ἡσαΐᾳ δεικνὺς ὡς οὔποτε τὰς πνευματικὰς αὐτοῦ εὐλογίας λήψεταί τις, μὴ ἀνά-	de Spir. s. 10 (1042 B): nunquam enim accepit quisquam spiritales benedictiones Dei nisi praecesserit Spiritus	I 7, 89: nulla enim potest esse plena benedictio, nisi per infusionem Spir. s. unde et apostolus nihil melius hoc no-

πλεως πρότερον τῆς σοφίας καὶ συνέσεως τοῦ ἁγ. Πν. εὑρεθείς. Col. I, 9—10.

sanctus, qui enim acceperit Spir. s. consequenter habebit benedictiones, i. e. sapientiam . . Col. 1, 9.

bis quod optaret, invenit, sicut ipse dixit Col. 1, 9.

Die Thätigkeit des heiligen Geistes in den Seligen des Himmels gründet D. und A. auf Rom. 14, 17: Ambr. III 20, 156 = Did. 11 (1042 D). Nachdem Ambr. in I 7, 89 eine Zusammenfassung von Did. 10 gegeben, fährt er mit ihm fort in Verwendung von Act. 11, 17; Jsa. 42, 1; Joel 2, 28; Rom. 5, 5; Cant. 1, 2; Ps. 75, 2: Ambr. I 8, 90—96 = Did. de Spir. s. 11 (1043 Af.) = de Trin. II 6, 8 (533 A-C).

Ambr. I 8, 97—99 ist die unmittelbare Fortsetzung von Did. 12 (1045). Die Gaben werden verliehen, ohne dass der heilige Geist etwas verliert (97); er ist daher unveränderlich und ewig (98).

de Trin. II 6, 3 (513 B): τὸ δὲ ἄτρεπτον ἤτουν ἄφθαρτον, u. s. w.

de Spir. s. 12 (1044 C): capabilem substantiam vocat, quae capitur u. s. w. nihil ergo de creaturis inconvertibile u. s. w.

I 8, 97: quod ergo de Spir. Dei effunditur u. s. w.

I 8, 98: quod autem manet semper, utique non mutatur u. s. w.

D. behandelt dann die von den Häretikern für ihre Zwecke ausgenützten Stellen. Joa. 1, 3 hat A. gleich zu Anfang seines ersten Buches abgehandelt.

Did. 13 (1045 C): si autem hoc verum est, impiissime quidam inter omnia connumerant Spiritum sanctum, dicentes in eo quod omnia per verbum a Deo facta sunt, etiam significari Spiritus sancti facturam.

I 2, 27: solent enim haeretici dicere ideo inter omnia Spiritum sanctum esse numerandum, qua scriptum est de Dei Filio, omnia per ipsum facta sunt.

Beide citieren Hebr. 1, 3; 2, 4—5; Ambr. I 3, 47—48 = Did. 13 (1045 D).

D. reiht sogleich die Erklärung von Amos 4, 13 an; A. behandelt die Stelle erst im zweiten Buch. Die Mauriner glaubten, quae toto hoc capite (Ambr. II 6) ad obiectum ex Amos locum respondentur, a Didymo quoque fuisse disputata. Ambr. Exegese weicht aber von der des Did. prinzipiell ab:

Did. 14 (1077 A): si vero per allegoriam tonitruum et diluculum, et nebula et creatio spiritus intelliguntur, non substantiam rei, sed figuratam interpretationem significabunt.	II 6, 58: totum hunc locum aut ad simplicem intellectum istius flatus qui vivendo hauritur aut ad mysterium Dominici corporis referre debemus.

Gerade die letztere Auffassung des Ambr. verwirft Did. Die Schwierigkeit der Exegese, welche Athan., Basil., auch Ambr. zu schaffen machte, löst Did. auf philologischem Wege. Zum erstenmal geht er auf den hebräischen Text zurück und erklärt: „et annuntians in omnes homines Christum suum“ in hebraeo habetur: „annuntiat in hominem loquelam suam“. Jac. Basnage schrieb diese Lösung dem Übersetzer der Schrift, Hieronymus, zu, welcher diese Interpretation eingeschoben habe. Zwar ist der Grund, den Basnage vorbringt, unzureichend — denn Did. war des Hebräischen in etwa mächtig[1] —, allein dass A., der doch die Schrift des D. kannte, gerade die Lösung einer Schwierigkeit nicht sich aneignet, bliebe rätselhaft. Die unvermittelte Stellung des obigen Satzes im Text des D. unterstützt die Annahme, dass derselbe als eine Glosse des Hieronymus betrachtet werden muss, welche vielleicht nachträglich in den Text gesetzt wurde. Dazu scheint die Erklärung, welche Did. zu der Stelle noch in de Spir. s. 54 ff. und de Trin. III 31 giebt, zu stimmen.

Während er in de Spir. s. 54 ff. ganz die athanas. Erklärung herübernimmt und das *Πνεῦμα* bald als ventus (n. 54), bald als supernae rationabiles virtutes, oder spiritus immundus, sp. daemonis (56) oder voluntas hominis (57) oder anima hominis (59) fasst, verweist er gar noch in de Trin. III 31 (949 C) auf den *λόγος περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος,* weiss aber nichts vom hebräischen Text der Stelle.

---

[1] Vgl. de Spir. s. 44 (1072 A): hoc siquidem ex Hebraeo sermone in lingua nostra interpretatur Israel i. e. „mens videns Deum“. De Trin. I 18 (345 A): *ἑρμηνεύεται γὰρ τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ τὸ Ἀδωναεὶ Κύριος . . καὶ τρίτον Ἑβραιστὶ ἔφη Ἐλωεὶ Σαβαώθ, ὅπερ ἐστί, Θεὸς στρατιῶν.* I 18 (361 A) übersetzt er die negative Schwurformel (Joa. 27, 2—3) אם mit *εἰ μήν:* ebenso I 26 (392 C); II 14 (701 A) erklärt er sabath; II 14 (708 A) Bethesda. Über etwaige Benützung von Onomastika durch Did. s. *Ehrhard* a.a.O. 334.

Die weitere Exegese stimmt in Did. de Spir. s. 15, 54, de Trin. III 31 (952) und Ambr. II 6, 50—59 so ziemlich überein. Abgesehen auch davon, dass Did. (auch II 11 [667]) und Ambr. Amos IV 13 citieren *κύριος εἶ,* dominus es firmans etc., bewegen sie sich sonst auch in gleichen Gedanken, dass das Praesens creans[1] nicht auf die einmalige Hervorbringung des heiligen Geistes passe, sondern nur auf die welterhaltende Thätigkeit Gottes, dass ferner *πνεῦμα* ohne Artikel nie die dritte göttliche Person bedeute. Die Zueignung des *πνεῦμα* aus Athan. ad Serap. 1, 5 ff. zu irgend welcher Wortbedeutung hatte er in den späteren Partien nachgeholt.

Durch diese tiefeinschneidende Korrektur, welche Hieronymus gegenüber den griechischen Erklärern vornahm, erhellt, dass wir in de Spir. s. des Did. nicht mehr das eigentlichste didym. Produkt vor uns haben, sondern eine gute Mischung mit hieronymianischen Ideen, wie sie sich besonders in den exegetischen Exkursen von n. 30 an zeigt.

Did. schreitet in n. 16 (1048) zum positiven Beweis für die gleiche Wirksamkeit, zunächst in der Gnadenerteilung, der drei göttlichen Personen fort. Ambr. hat dieses Stück in seinem ersten Buche untergebracht. Beide citieren 15 Stellen:

Did. 16:	Ambr. I 12, 126—131:
Rom. 1, 7; Hebr. 10, 29; Zach. 12, 10; 2 Cor. 13, 13; Joa. 14, 21; Joa. 3, 16; Jsa. 33, 32; Galat. 5, 22; Jsa. 34, 4; Rom. 5, 5; 2 Cor. 13, 13; Philip. 2, 1; 1 Cor. 1, 9; 1 Joa. 1, 7; 1 Joa. 1, 3.	Rom. 1, 7; Galat. 5, 22; Zach. 12, 10; Act. 2, 28; 2 Cor. 13, 13; Joa 14, 21; Ephes. 5, 2; Joa. 3, 16; Rom. 8, 32; Galat. 2, 20; Matth. 4, 1; Rom. 5, 5; Galat. 5, 22; 1 Joa. 1, 3; 2 Cor. 13, 13.

und haben neun Stellen gemeinsam. Auch die vermittelnden Gedanken sind beiden gemeinsam:

D. 16 (1048 C): Rom. 1, 7 siquidem et a Patre et Domino Jesu Christo eam (gratiam) dari describit u. s. w.	I 12, 127: Rom. 1, 7 ergo sicut Patris et Filii, ita et Spir. s. gratia u. s. w.

[1] In umgekehrter Weise schreibt Did. de Trin I 15 (309 A): *τὰ δὲ ἴσα θεωρεῖται καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. οὐ γὰρ γέγραπταί ποτε ἐξεπορεύθη, ἀλλ' ἐκπορεύεται.*

D. 16 (1049 A): una igitur gratia Patris et Filii et Spir. s. operatione completa u. s. w.

I 12, 130: sicut enim una est caritas Patris et Filii, ita hanc caritatem u. s. w.

D. 17 (1049 C): et qui caritatem habet Patris, habet eam a Filio u. s. w.

I 12, 131: communionem autem et Patris et Filii manifestum u. s. w.

Das gleiche Thema behandelt auch Did. de Trin. II 6, 7 (580 B-C). Mit n. 17 hat Did. einen Abschnitt abgeschlossen: quae eidem substantiae *ὁμοούσια* sunt, easdem habent operationes.

In n. 18 giebt er eine kurze Rekapitulation; bis jetzt habe er die unitas Trinitatis bewiesen; aber ex innumerabilibus aliis wolle er weitere Schlüsse ziehen. Er beginnt mit dem Prädikat Deus und sanctus, das dem heiligen Geist gebühre, wie die Schriftstellen besagen: Act. 5, 3—4; Luc. 12, 11—12; 21, 14—15; Joa. 10, 30; Matth. 10, 20.

Diese Stellen verwertet auch A. in verschiedenen Büchern: I 4, 59f.: Act. 5, 3, Luc. 12, 11—12; Matth. 10, 20, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass beide an Cyrill von Jerusalem ihr Vorbild haben; dann kehrt in III 9, 56—58 die Erklärung von Act. 5, 3 wieder:

D. 18 (1050 B): sancti Spiritus unitatem ad Deum u. s. w. — esse cum Deo.

Vgl. de Trin. II 10 (641 A).

III 9, 57: necesse est in Spiritu sancto aut unitatem divinitatis intelligas u. s. w.

19 (1050 C): ex quibus ostenditur sapientiam quae discipulis datur — cum Filio; 1051 A: si ergo Spir. Patris — cuius Spiritus est.

III 9, 58: si enim et de Spir. expressum intelligimus — confitere.

Das Gleichnis der einheitlichen Thätigkeit des Fingers, der Hand und des Armes wendet D. auf die Trinität an, auf Grund von Luc. 11, 15, 19, 20; Marc. 12, 28, Stellen, welche auch von A. zu gleichem Zwecke herbeigezogen werden: III 3, 11—13; III 5, 30—34.

D. 20 (1051 A): Filius et manus et dextera et brachium Patris — cuius digitus est.

III 3, 11: etiam et digitus Dei appellatus est Spir. — appellatus est digitus Dei.

III 3, 12: quid igitur expressius — divinitatis aeternitas?

Es ist wohl die zweite Parallele in c. Eun. V (716 B-C) dem Wortlaute nach mehr an Ambr. erinnernd, wie auch die folgende Einschränkung, dass anthropomorphistische Ideen infolge solcher Übertragungen nicht in die Theologie einschleichen dürften, in allen drei Schriften Did. de Spir. s. 21, c. Eun. V und Ambr. III 4, 17, 30 enthalten ist. Deshalb dürfte der Verweis in de Trin. II 6, 3 (564 Cf.) auf ein *πρῶτον βιβλίον* nicht sicher auf c. Eun. V zu beziehen sein.

21 (1051 C): verum cave ne ad humilia deiectus et oblitus sermonis, de quo nunc disputatur — non etiam mensuram substantiae demonstrare.

III 4, 17: si quis adhuc carnalibus inhaeret ambiguis — consideret.
III 4, 30: aut si quis ad diminutionem, non ad unitatem potestatis — figurare membrorum.
III 4, 31: sed accipiant non inaequalitatem — potestatis est.

Did. nimmt in n. 22 sein früheres Thema auf und sucht das Prädikat Spir. sapientiae zu erhärten, was er allerdings schon einmal in einem „sectarum volumen“ behandelt habe. Auch findet sich dies noch de Trin. II 6, 7 (568 B). Die Stellen des D. hat Ambr. öfters verwendet (II 1, 19; I 13, 139); wirkliche Berührungen zwischen Did. und Ambr. finden sich:

D. 22 (1052 C): et Filius sapientia et veritas ipse subsistens non separatur a Patre — discrepare substantia.

II 9, 92: de Patre quoque si dicas, ideo ex ipso quia ex ipso operatrix sapientia — movemur. II 9, 93: ex Spir. quoque — aeternae.

D. 22 (1052 D): 1 Cor. 12, 4f: operante ergo Patre — per Spir. sanctum
23: unde dicentes operatricem — Spir. sanctum.

II 12, 139: 1 Cor. 12, 4f: denique idem est Deus — omnia in omnibus.
140: non est ergo dubium — moderator est largitatis.

Der folgende Beweis Did. 23 (de Trin. I 18 [557 A]), dass der heilige Geist eine Person sei, und deshalb subsistiere, erinnert lebhaft an Gregor von Nazianz (or. theol. 5, 6). Der heilige Geist ist eigenes Thätigkeitsprinzip, wie aus Act. 15, 28; 13, 2; Galat. 2, 8; Act. 20, 28 hervorgeht.

Ambr. II 13, 143 = Did. 23 = de Trin. II 8, 2—3 (625 A-C).

de Trin. II 8 (624 B): *καὶ οἱ ἀπόστολοι, οὓς ἔθετο πρώτους ὁ Θεὸς τὸ αὐτεξούσιον τοῦ Πνεύματος* — n. 3 (628 A).

de Spir. s. 23 (1053 B): qui hoc quod dicitur „visum est" non operationem significat, sed naturam. Act. 13, 2: quae vox divinitatis — ministerium.

II 13, 144: et cum dicunt „visum", non solum operatorem gratiae, sed etiam auctorem imperatae executionem ostendunt. 145: et quomodo non arbiter — mitterentur.

Die gleichen Gedanken wiederholt Ambr. nochmals in allgemeinen sentenzartigen Sätzen: II 13, 148—150.

In n. 24 kommt D. auf die Taufformel zu sprechen, seine Theorie stützt sich wie auch die des A. auf Athan., doch mit wesentlich anderem Resultat. Während Ambr. die Taufe im Namen einer göttlichen Person gespendet, sofern der Glaube sich auf die ganze Trinität erstrecke, für giltig erklärt, hält Did. an der ausdrücklichen Taufformel als notwendiger Form fest:

D. 24 (1034 A): non arbitror quemquam tam vecordem atque insanum futurum, ut perfectum baptisma putet id quod datur in nomine Patris et Filii sine assumptione Spir. sancti, aut... Filii vocubulo praetermisso — aut...

I 3, 42: et quemadmodum si unum in sermone comprehendas, aut Patrem, aut Filium, aut Spiritum sanctum, fide nec Patrem nec Filium, nec Spiritum sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum.

Ebenso wie die Taufgnade im Namen der Dreifaltigkeit erteilt wird, so inkurriert der Empfang dieser Gnade auch die Einwohnung aller drei Personen. Während sich bei Ambr. III 12, 90ff. an diesen Beweissatz des Did. in n. 24f. wohl Anklänge finden, welche aber mehr die Anbetungswürdigkeit des heiligen Geistes betonen, weshalb sein Wohnsitz mit Tempel bezeichnet werde, so ist eine deutliche Anlehnung an Did. wahrzunehmen I 11, 122f., wo Ambr. den eigentlichen Gedankengang des Did. in umgekehrter Form geht.

Did. 24 (1055 A): habitat vero et unigenitus Filius in mente pura — apostolus ita scribens.

I 11, 122: sic igitur venit Spir., quemadmodum venit Pater — ad gratiam sanctificationis.

25 (1055 B); Ephes. 3, 16—17: sicut autem super domum suam dominus Jesus — indivisa Trinitatis substantia demonstratur.	I 11, 123: sic ergo et Spir. venit — Patris et Filii plena praesentia est.

Während Did. zuerst die missio des heiligen Geistes in die Gerechten behandelt und dann diese als äussere Erscheinung der innergöttlichen betont, geht Ambr. den umgekehrten Weg; er bespricht zuvor die immanente Processio und dann die transeunte; daher entspricht:

A. I 11, 121—125 = D. 24—25.
I 11, 116—121 = 25—26.

D. erörtert in de Trin. III 38 (977 A) (cfr. II 10 [637 A]) an Joa. 14, 15—18 die Gnadeneinwohnung der göttlichen Personen, sich dabei gegen die montanistische wie die macedonianische Exegese der Stelle wendend, und verwirft nach dem Vorbild in de Spir. s. 25 und 26 eine lokale missio des heiligen Geistes. A. richtet sich auch dagegen:

D. 25 (1056 B): iste Spir. sanctus consolator a Filio mittitur — ad alium commigrabit.	I 11, 116: et Spir. quidem missus dicitur — repletur a Spiritu 117:. etenim si de loco procedit Spir. — relinquere et Filium.
D. 26 (1056 C): quia ergo impossibile — veritatis.	I 11, 119: non ergo quasi ex loco — arcanum.
27 (1057 A): licet enim — mittet et Pater.	120: denique ita — non separatur a Filio.
27: nam et in his sermonibus — operationis diversitatem = de Trin. III 31 (949 C).	120: quemadmodum enim separari — unitatem = III 1, 7—8.

Die folgenden Nummern des D. wiederholen z. T. früher behandelte Abschnitte: Gemeinsamkeit der Namen und Attribute auf Grund von Joa. 5, 43; 24, 26; 14, 16, insbesondere des Namens Paraklet; daher entspricht:

A. I 13, 133—136 = D. 27—28.
I 13, 138 = D. 28.

Dass auch das Prädikat Dominus und Deus dem heiligen Geiste zukomme, schliesst Did. wie Ambr. aus Jsa. 8, 9—11, Act. 28, 25; Act. 5, 3 ff.:

III 21, 159 = D. 29 (1059 C).
III 10, 58—59 = D. 29 (1060 A).

Mit n. 30 beginnen bereits die exegetischen Ausführungen des Didymus. An Joa. 15, 26 und 14, 26 wird die Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes in den Gerechten erklärt, welcher sich die der seligsten Jungfrau in n. 31 als Beispiel der höchsten Begnadigung eines Geschöpfes anschliesst. Die Gedanken sind Gemeinplätze, die eigentliche Exegese des D. ist bei Ambr. nicht zu finden, trotzdem er die Stellen in I 11, 133 bis 136; I 7, 85—87; II 5, 37—38 verwertet.

D. scheint dann auf die allgemeinere, schöpferische Thätigkeit des heiligen Geistes übergegangen zu sein, veranlasst durch Ps. 103, 29—35, eine Stelle, welche A. in ähnlicher Weise behandelt.

II 5, 33—34 = D. 32 (1062 B).

D. geht ziemlich planlos vor, er reiht Joa. 16, 12, 14 an und sieht in der Stelle gleich Gregor von Nazizanz das Walten der göttlichen Ökonomie, welche von den Menschen wohl nachgeahmt werden dürfe: n. 32 (1062 C) und 35 (1064 A).

Von 34 ab hat D. Joa. 16, 13: non enim loquetur a semetipso sich zum Vorwurf genommen. Auch A. erklärt die Stelle ebenfalls mit Hilfe von Joa. 16, 15; 5, 30; 5, 19 und zwar mit ähnlichem Wortlaut wie D., so dass hier sicherlich eine Abhängigkeit konstatiert werden kann.

D 34 (1063 C): Salvator ait: non enim loquetur a semetipso h. e. non sine me, et sine meo et Patris arbitris, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate — maxime Trinitatis.	II 12, 131: Filius Dei dixit: non enim loquetur a se h. e. non sine mea et Patris communione, neque enim divisus ac separatus Spiritus auditus est.
D. 35 (1064 A): nos quippe homines quando de aliqua re ad alterum loquimur — novit ea ille qui loquitur.	II 12, 132: et si in hominibus non semper auditus est corporalis — scientia praecedit auditum.
D. 35 (1064 B): porro Deus simplex et incompositae spiritualisque naturae — similiter accipienda.	II 12, 132: itaque ut quod velit Pater — nostris autem significatur indiciis.

D. 36 (1064 C): neque enim ignorante Filio — eiusdem naturae in Patre et Filio consensusque significatio est.	II 12, 133: quid est ergo: non enim a se loquitur — ex Deo omnia. 134: ita nihil a se — quia nihil extra se Trinitas loquitur.
D. 36 (1064 C): Spiritus quoque sanctus .. non potest Filio loquente audire quae nescit — Joa. 16, 13 — Joa. 5, 30, 19 — non secundo gradu et post illum operans.	II 12, 134: et quae accepit ipse per unitatem naturae — Joa. 16, 15. n. 135, Joa. 5, 30, 19 — quod vult Pater, Filius novit operari.
D. 36 (1065 B): quod si operante Patre et Filio non iuxta ordinem primi et secundi, sed iuxta idem tempus operandi eadem et indissimilia — quae loquitur.	II 12, 136: denique vel in tempore vel in ordine aliquam inter Patrem et Filium putares operis esse distantiam — ea quae loquitur, audire a Patre dicitur.

Ambr. bricht hier den Gedankengang des Did. ab, welcher ihn auch in de Trin. III 40 (798 B-C) aufgenommen hat. Nur kurz wiederholt Ambr. die Exegese von Joa. 16, 14—15, um die Processio des heiligen Geistes zu erklären:

Ambr. III 16, 115—117 = D. 38,

woran beide Schriftsteller eine Aufzählung antitrinitarischer Häretiker anschliessen.

Die folgende Erklärung des D. von Rom. 8, 4—17 ist in A. zerstreut; am ehesten verrät die Erklärung von Rom. 8, 11[1] mit der didymianischen Ähnlichkeit:

II 4, 29—31; II 9, 99 u. III 19, 149 = D. 39 (1067 D).

Offenbar hatte sich Ambr. in die tief spekulative Gnadenlehre der Griechen noch nicht recht eingelebt, weshalb er von den Partien, in denen Did. vom Wesen der heiligmachenden Gnade spricht, nur wenig herübergenommen.

Von den folgenden exegetischen Ausführungen des D. finden sich nur sehr wenige Anklänge bei A. Dabei ist nicht zu übersehen, dass D. nicht selten sich wieder-

---

[1] D. 39 (1067 D) liest Rom. 8, 11 p r o p t e r inhabitantem Spiritum; 41 (1070 A): p e r inh. Sp. Pseudoathanas. dialog. III de Trin. beschuldigt die Maced., dass sie die Rom. Stelle verstümmelt hätten: *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ Πνεῦμα* statt *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος;* vergl. Did. de Trin. II 11 (664 C); II 2 (457 C).

holt, so die Exemplificierung der Einheit der Trinität durch die Zusammenhängigkeit von Finger, Hand und Arm (n. 20 und 57); daneben aber sich an Athan. anlehnt, in der Erklärung der Art und Weise der Processio im Unterschiede von der Filiatio. n. 62 = ad Serap. I 15, 16.

Eine eigentliche Abhängigkeit ist zu erkennen in der rednerisch ausgestalteten Lobpreisung des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi.

I 566—69 = D. 46 (1073 D).

46 (1073 D): quapropter et pro eorum salute proprio Filio non parcens — tuebant; suscipit — exaltavi eos.	I 5 66: hoc bonum — resurrexit; quem utique — effunderet; Christi — Domini.

Ähnlichkeit zeigt die Verwendung von 1 Thess. 5, 23; Joa. 17, 17; 1 Cor. 1, 30; 2 Thess. 2, 12; Ephes. 4, 5.

III 4, 25—28 = D. 55 (1078 B).

Dass A. zu seiner weitläufigen Erklärung von 1 Cor. 2, 10—11 durch D. angeregt worden, ist nicht unwahrscheinlich.

II 11, 124—129 = D. 55 (1080 A-B).

Offenbar hatte Did. in dem letzten Teil seines Werkes keine genaue Disposition, sondern streute bald da bald dort Reminiscenzen aus anderen Vätern in die exegetischen Ausführungen ein, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass Hieronymus' übersetzende Hand manches eingefügt hat.

2. c. Eunom. ll. IV und V.

Während die Übereinstimmung, welche sich zwischen Ambr. und Did. de Trin. zeigte, dadurch sich erklären liess, dass Did. seine von Ambr. benützte Schrift vom heiligen Geiste auch z. T. in sein grösseres Werk aufgenommen hat, zeigt sich doch noch eine Parallele, welche den Schluss zu erlauben scheint, Ambr. habe auch die letztere Schrift des Did. gekannt. Zwar ist die Schrift des Did. de Trin. sicherlich erst nach 379 abgefasst, allein könnte die Kenntnis

des Ambr. von der Schrift de Trin. festgestellt werden, so wäre daraus doch auf die rasche Verbreitung der Schrift ein Schluss zu ziehen.

Did. zählt ausser den in de Spir. s. angeführten Namen, welche dem heiligen Geiste zukommen, in de Trin. II 20 und II 22 noch die weiteren auf: *πῦρ* und *φῶς*. Ambr. I 14, 144—145 citiert wie Did. Deut. 4, 24, Matth. 3, 11, während der Text also übereinstimmt.

c. Eun. IV 1 (29, 676 B): *εἰ ἀπαύγασμα παντὸς φωτὸς γεννᾶται μὲν ἐκ τοῦ φωτός, οὔ ποτε δέ, ἀλλὰ ἀχρόνως καὶ συναϊδίως ἐκείνῳ . ., καὶ ὁ Υἱὸς ἀπαύγασμα τυγχάνων, οὔποτε ἔσται, ἀλλὰ συναϊδίως φωτὸς ὄντος τοῦ Θεοῦ.*	de Trin. II 22 (553 C): *τὸ φῶς οὐ γενεσιουργεῖ τὴν ἑαυτοῦ αὐγήν, ἀλλὰ γεννᾷ οὕτως . . ἡ πηγὴ οὐ γενεσιουργεῖ τὸ ἐξ αὐτῆς ὕδωρ, ἀλλ' ἐκπορευόμενον ἔχει καὶ ὁμοούσιον.*	I 14, 143: ipsum autem Patrem quis dubitet lucem esse, cum lectum sit de Filio, quia splendor sit lucis aeternae? cuius enim nisi Patris aeterni splendor est Filius, qui et cum Patre semper est, nec dissimili, sed eadem claritate semper praefulget.

Did. verweist in de Trin. auf einen *πρῶτος λόγος*, in dem er das Thema behandelt. F. X. Funk[1] vermutet darin die angegebene Stelle in c. Eun. IV oder eine Anspielung auf c. Eun. V (29, 676 B). Sollte der Verweis des Did. auf einen längeren Abschnitt, den er dem angedeuteten Thema gewidmet hat, sich beziehen, so könnte man wohl an die erstere Stelle c. Eun. IV denken, wären nicht die hier beigezogenen Stellen verschieden: Joa. 1, 8, 9; Hebr. 1, 3; Exod. 3, 15. Diese Verschiedenheit löst sich dadurch, dass beide ihre gemeinsame Quelle haben in Athan. de inc. et c. Ar. 15, welche Did. in seiner Weise umgeformt und mit Schriftstellen versehen hat.

Trotzdem die zwei letzten Bücher c. Eun. seit dem fünften Jahrhundert unter dem Namen des Basilius in Umlauf waren[2], dürften sie doch zweifellos von Did.

---

[1] Die zwei letzten Bücher der Schrift Basil. d. Gr. gegen Eunom. in Kirchengesch. Abh. und Unters. 2, 320.

[2] *Funk*, zur Gesch. d. 2 letzt. Bücher gegen Eunom. in Theol. Quartalschr. 83 (1901) 113.

verfasst sein[1]. Da diese Bücher bereits in der Schrift de Spir. s. des Did. Erwähnung finden[2], also früher geschrieben sind, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Ambr. sie benützt haben kann. Es lassen sich auch Stellen finden, welche eine Abhängigkeit des Ambr. von dieser Schrift verraten.

An das 4. Buch c. Eun., welches mehr christologische Interessen vertritt, scheint noch der Beweis des Ambr. von der göttlichen virtus und sapientia des Sohnes Gottes, den er an der Hand von 1 Cor. 1, 24 führt, der Anbetungswürdigkeit desselben (Philip. 2, 9) und seiner göttlichen Erkenntnis (Matth. 11, 27) zu erinnern.

c. Eun. IV (689 B): *Θεοῦ Χριστὸς δύναμις καὶ σοφία.*	II 2, 19: de Filio legisti, Christum Dei virtutem esse et Dei sapientiam.

III 19, 148 (Philip. 2, 9) = c. Eun. IV (693 B).
II 11, 125—126 = c. Eun. IV (696 C-D).

Im Eingange zum zweiten Buche schenkt Ambr. seine Aufmerksamkeit der gemeinsamen Thätigkeit des heiligen Geistes mit Vater und Sohn. Die einheitliche Wirksamkeit der beiden ersten Personen steht ihm fest auf Grund von Gen. 1, 26 und Joa. 5, 17. Ambr. hat damit nur den Kern des Einganges des vierten Buches c. Eun. herausgehoben.

c. Eun. IV 1 (29, 676 A): 1. *εἰκὼν ὁ Υἱὸς ἀληθῶς τοῦ Πατρός* .... 2. *ὧν αἱ αὐταὶ ἐνέργειαι, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία.* (676 A.) 3. *ὁ κατὰ μορφὴν οὖν ἴσος, καὶ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἴσος.*	II 1, 21: imago enim et operatio et similitudo communis quid aliud nisi maiestatis eiusdem significat unitatem?

Während c. Eun. IV die Ausdrücke mehr zum Beweis der Wesengleichheit verwendet, bietet c. Eun. V (29, 756 C) die Parallele zur ambr. Auffassung.

A. verfolgt dann die Mitwirkung des heiligen Geistes von der Weltschöpfung zur Welterhaltung; die Stellen Gen. 1, 1; Ps. 32, 6; 103, 29; Luc. 1, 35 und Matth. 1, 20 hat er mit c. Eun. V gemeinsam.

II 5, 32—37, 44 = c. Eun. V (713 B—C).

---

[1] *Funk*, Kirchengesch. Abh. 2, 291 ff.
[2] *Funk* a. a. O. 325 f.

Die geistige Wiedergeburt schildert Ambr. und der Verfasser von c. Eun. V in ähnlicher Weise.

c. Eun. V (713 A): *τὸ δὲ Πνεῦμα ἐλευθερίαν ὀρέγει καὶ υἱοθεσίαν . . οὐδὲν κτίσμα μεθεκτόν ἐστι τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὡς ἐνοικίζεσθαι αὐτῇ οὐσιωδῶς.*

I 5, 62: sicut enim nos per Spiritum liberi . ., ita etiam omnis creatura revelationem filiorem Dei exspectat, quos utique sancti Spiritus gratia filios Dei fecit.

c. Eun. V (725 D): *τοῦτο ἡμᾶς ἀνακαινοῖ καὶ πάλιν εἰκόνας ἀναδείκνυσι Θεοῦ, καὶ διὰ λούτρου παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου υἱοθετούμεθα Θεῷ. Καινὴ πάλιν κτίσις μεταλαμβάνουσα τοῦ Πνεύματος, οὗπερ ἐστερημένη πεπαλαίωτο . .* 728 B: *τίς ἀποστήσει τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ καὶ Υἱοῦ; πῶς . . κτίσιν ἀνασώζει καινὴν . . ἀπεργαζόμενον; τίνος ὁ Θεὸς ἑτέρου προςεδεῖτο . . . πρὸς τὸ τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν διαῤῥυεῖσαν ἐπαναλαβεῖν;*

II 7, 64 u. 66: claret igitur spiritalis quoque generationis auctorem esse Spiritum sanctum; quia secundum Deum creamur, ut filii Dei simus. ergo cum ille nos in regnum suum per adoptionem sacrae regenerationis adsumserit, nos ei quod suum est, denegamus? ille nos facit haeredes, nos . . . . refutamus auctorem? . . cur nostris ipsi muneribus invidemus, . . consolatorem negamus?

Die parataktischen Fragen sind wohl ein sicheres Zeichen der Abhängigkeit des Ambr. Auch die Erklärung von Joa. 3, 5 hat viel gegenseitige Ähnlichkeit.

III 10, 68 = c. Eun. V (537 C-D).

Die Ausbreitung des Evangeliums, die Bekehrung Pauli schildern Amb. und Did. beinahe mit gleichen Worten.

c. Eun. V (720 B-D): *ἐπιφανεὶς τῷ Παύλῳ — φύσεως χρώμενον.*

II 10, 102: sicut ergo Pater Deus vocavit — gentium festinavit.

Die Beispiele, wodurch Did. die Einheit der Trinität erklärt, eignet sich auch Ambr. an.

c. Eun. V (716): *ὁ δάκτυλος Θεοῦ ὁ Παράκλητος ἦν* — Marc. 12, 28; Luc. 11, 20. *καθάπερ σώματι δάκτυλος.*

III 3, 11: unde etiam et digitus Dei appellatus est Spiritus — Luc. 11, 20; Marc. 12, 28.
III 3, 12: quid igitur expressius — divinitatis aeternitas?

716 C: *οὐκοῦν καὶ τὰ διὰ Μωυσέως γενόμενα — Πνεύματι.*

III 3, 13: hoc digito tabulas illas lapideas — didit legem.

716 C — 717 A: δάκτυλος δὲ Θεοῦ — τῶν χαρισμάτων δάκτυλος.	III 3, 16—4, 17: ac ne rursus quia legem Deus — dextera Dei dicitur.

Wenn auch für Did. hier Cyrill von Jerusalem Vorbild gewesen sein mag, so dürfte A. doch auch unmittelbar aus c. Eun. V wenigstens den Einwand, als ob der heilige Geist nur *μικρόν τι* wäre, wegen des Vergleiches mit *δάκτυλος* geschöpft haben.

c. Eun. V (732 A): τὴν μάχαιράν φησι τοῦ Πνεύματος — παράδειγμα.	III 7, 45—47: Spiritus vero gladius est — unitas potentiae.

c. Eun. sucht des weiteren an 1 Cor. 12, 8 ff. die Einheit der göttlichen Thätigkeit zu beweisen und gelangt wie A. bei der gleichen Stelle zu dem Resultate:

c. Eun. V (717 B): εἰ δὲ πάντα ἐνεργεῖ Θεὸς καθὼς βούλεται — γνωρίζεται.	II 12, 138: nulla ergo distantia divinae virtutis et gratiae. 139: denique idem est Deus — in omnibus.
c. Eun. V 717 B: πῶς ἑτερότης οὐσίας — ὁ σωτήρ.	II 12, 142: quod si unius et voluntatis — mutatio.

Die allgemeinen sentenzenartigen Sätze, welche Did. c. Eun. V gleichsam als Refrain zu einem Beweispunkte bringt, sind von Ambr. aufgenommen, weshalb er wohl von den griechischen Vätern die lebendige Darstellung geerbt hat. Dies tritt zu Tage am Schlusse seines dritten Buches, woselbst Ambr. nochmals die Beweispunkte zusammenfasst. Zunächst behandelt er an Marc. 2, 7; Joa. 20, 22 die Sündennachlassung durch den heiligen Geist,

c. Eun. V (717 B): εἰ τοίνυν οὐδενός ἐστιν — καὶ τῷ Υἱῷ.	III 18, 133: peccata — Deus. 137: ecce quia per Spiritum — Spiritus sancti est.

sodann wiederholt er die charismatische Thätigkeit in den Propheten, Aposteln und Evangelisten:

c. Eun. V (721 B): ὅτι οὔτε ὀπτασία — χρησμῳδίαν.	III 21, 159: itaque cum habeat consortium regni — ut scriberet.

um die Majestät des heiligen Geistes im Himmel hervorzuheben:

c. Eun. V (724 A): ὁ προφήτης τοῦ Πατρὸς εἰςηγεῖται — φρονήματος.	III 22, 165—166: nunc unitatem maiestatis — ista diversitas?

All diese Parallelen lassen es nicht als zweifelhaft erscheinen, dass Ambr. c. Eun. V gekannt hat; allerdings lässt sich daraus noch kein Schluss auf die Autorschaft des Did. oder Basil. ziehen. Die vielen wörtlichen Berührungen zwischen Did. de Trin. und c. Eun. V, sowie die Verwendung früherer griechischer Väterschriften, insbesondere der Briefe ad Serap.:

ad. Serap. I 1: *δυσφημοῦντες εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσφημοῦσι καὶ εἰς τὸν Υἱόν.*	c. Eun. V (737 B): *εἰ δὲ Πνεῦμα ἀπιστεῖται καὶ λόγος συναπιστεῖται.*
ad Serap. I 29 (26, 596 A-C): *ποία δὲ ὑμῶν τόλμα — Πνεῦμα;* I 30 (597 B): *τοιαῦτα μὲν — ἀνόμοιος.*	c. Eun. V (737 C): *καὶ τὸ πάντα — ἁγιαστικόν.*

sind wohl für die Abfassung durch Did. ausschlaggebend.

§ 6.

Gregor von Nazianz.

Die Mauriner hatten in ihrer Ausgabe der Schrift des Ambrosius vom heiligen Geiste auf eine Ähnlichkeit mit Gregor von Nazianz aufmerksam gemacht[1], trotzdem sie für die Entstehungszeit der theologischen Reden das Jahr 381 ansetzten, in welchem, und zwar im Frühjahr, auch die Schrift des Ambr. geschrieben ist. Werner[2] scheint, ohne sich über die Datierungszeit der in Betracht kommenden Schriften Rechenschaft gegeben zu haben, Gregor von Nazianz in die Gewährsmännerliste des hl. Ambr. aufgenommen zu haben. Der neueste Herausgeber der theologischen Reden A. J. Mason[3] lässt die Reden in einem der drei Jahre 379—381 gehalten sein mit Rücksicht auf die Zeit der Rückkehr Gregors nach Konstantinopel (Ende 378) und die in Rede 22, 23 (gehalten Mitte des Jahres 379) angekündigte Widerlegung der Häretiker.

---

[1] zu de Spir. s. I 16, 156 A.
[2] Geschichte der polem. und apolog. Literatur 2, 132.
[3] The five theological orations of Gregory of Nazianzus in Cambridge Patristic texts 1899, IX.

Mason sieht die Erfüllung dieses Versprechens in den theologischen Reden. In Rede 42, in welcher Gregor von Konstantinopel und dem Konzil Abschied nimmt, schliesst er sich unmittelbar an die vierte theologische Rede an zur Ergänzung des Schriftbeweises. Die Datierung lässt sich bestimmen, that the five orations were delivred — and probably published in writing — in the year 380[1].

Dieses Resultat wird bekräftigt durch die geringe Benützung, welche Ambr. von den Reden, insbesondere der fünften, macht. Offenbar waren ihm diese Reden ganz neu in die Hand gekommen, so dass er noch in seine wohl schon geschriebenen Aufsätze manche Stellen einflocht.

Der Schluss des ambr. Werkes stimmt mit dem der fünften Rede überein, in welchen Sap. 7, 22 commentiert wird; Ambr. hat dabei die griechischen Ausdrücke belassen: quia graece *παντοδύναμον, πανεπίσκοπον* Salomon dixit.

III 22, 169 = or theol. 5, 29 (Mason 185).

Mason findet im Bilde der dreifachen Entzündung von Lichtern, welches Gregor zur Erklärung der trinitarischen wesensgleichen Entfaltung gebraucht, ein Vorbild des ambr. Beweises, dass allen drei göttlichen Personen das Prädikat „Licht" zukomme. Beide citieren Joa. 1, 9 und Ps. 35, 10.

I 14, 140—143 = or theol. 5, 3 (Mason 148).

Nach einer eingeschobenen Variante kehrt mit I 15—152 der angeführte Beweis wieder, wo dann Ambr. zum Schlusse kommt.

or. theol. 5, 3 (148, 8f): *καὶ νῦν ἡμεῖς καὶ τεθεάμεθα καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι.*	I 15, 152: Ps. 35, 10, h. e. quod apud te, Deus omnipotens Pater, qui fons vitae es, in lumine tuo Filio, lumen videbimus Spiritus sancti.

Ambr. sucht daran wie Gregor das innergöttliche Verhältnis klar zu machen, wie auch seine Erklärung der Dreiheit der Personen in der Einheit des Wesens

[1] Vgl. *G. Rauschen*, Jahrb. d. christl. Kirche, Freib. 1897, 78.

wesentlich gregorianisches Gut ist, trotzdem sie vielleicht auch mit Did. c. Eun. V (29, 744 C) vermischt sein könnte.

or. theol. 5, 13 (161, 7): *εἰ θεόν φησι, καὶ θεὸς καὶ θεός, πῶς οὐχὶ τρεῖς θεοί;* (162, 8): *οἷς γὰρ ἂν ὑμεῖς τὴν διθείαν ἀποκρούσησθε λόγοις, οὗτοι καὶ ἡμῖν κατὰ τῆς τριθείας ἀρκέσουσι.* 5, 10 (156): *τί οὖν; Θεὸς τὸ Πνεῦμα; πάνυγε· τί οὖν ὁμοούσιον, εἴπερ θεός· δὸς οὖν μοί φησιν, ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὸν μὲν Υἱόν, τὸ δὲ οὐχ υἱόν, εἶτα ὁμοούσια, καὶ δέχομαι θεὸν καὶ θεόν.*	III 13, 92: nam si cum deitatem Spiritus confitemini, putatis tres deos dici, ergo et cum deitatem filii dicitis, quia non potestis eam negare, duos inducitis deos. necesse est igitur iuxta sententiam vestram, si Deum personae unius, non unius naturae nomen putatis, aut duos deos dicitis, aut Deum Filium denegatis.
or. theol. 5, 9 (155): *οὐδὲ γὰρ τῷ Υἱῷ λείπει τι πρὸς τὸ εἶναι πατέρα, οὐδὲ γὰρ ἔλλειψις ἡ υἱότης, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο πατήρ· ἢ οὕτω γε καὶ τῷ Πατρὶ λείψει τι πρὸς τὸ εἶναι υἱόν· οὐ γὰρ υἱὸς ὁ πατήρ.*	l. III 16, 116: dedit Pater per generationem, non per adoptionem; dedit quasi id quod esset in ipso divino iure naturae, non quasi liberalitatis gratia, quod de esset.

Ambr. tritt dann mit Joa. 10, 30 auch dem von Gregor widerlegten Sabellianismus und Arianismus entgegen. Dem ersteren gegenüber verteidigt er die griechische, spekulative Trinitätslehre.

Greg. Naz. or. theol. 5, 14 (Mason 162, 3): *ἡμῖν εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κ' ἂν τρία πιστεύηται.*	Did. de Trin. II 12 (673 C): *ἐπιστρέφει δὲ πρὸς τὸν γεννήσαντα προελθόν, ὡς ἂν μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὂν οὐσίας, καὶ τῆς πατρικῆς ἔξω γενέσθαι συνυπάρξεως μὴ δυνάμενον.*	II 6, 53: at qui aliter putant, in illud sacrilegium recidant, ut non distinguant Spiritum sanctum, qui prolativum verbum putant in Patrem redire, prolativum Spiritum in Deum refundi.

Did. hatte diesen Gedanken vielleicht Gregor von Nazianz entnommen, der als erster den Unterschied zwischen filiatio und spiratio festgestellt hat (or. theol. 5, 8 und or. 32, 5).

Gregor entgegnet dem Einwande: *ἀλλὰ τίς προσεκύνισε τῷ πνεύματι* mit Joa. 4, 24; Rom. 8, 22; 1 Cor. 14, 15. Ambr. nimmt die Stellen herüber, erklärt aber mit Did. (de Trin. II 10 [641 B]), in Spiritu (Joa. 4, 24) als von der Gnade des heiligen

Geistes erleuchtet, während Gregor gleich seinem Resultate entgegen geht, das *πνεῦμα* sei persönlich zu fassen, die Präposition drücke die gleiche Anbetungswürdigkeit mit Vater und Sohn aus. Ambr. nimmt erst in zweiter Linie diese Deutung, nachdem er zuvor eine andere Exegese aus Basilius de Spir. s. XXI 52 eingeschoben, welche auch Did. de Trin. II 21 (741 B) aufgenommen hat.

or. theol. 5, 12 (Mas. 160, 1f.): *τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ Πνεύματι, ἢ προσεύχεσθαι οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν. ὅστις οὐκ ἂν ἐπαινέσειε . . ὅτι καὶ ἡ τοῦ ἑνὸς προσκύνεσις τῶν τριῶν ἐστι προσκύνησις, διὰ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ τῆς θεότητος;*

III 11, 81: nihil ergo proficit, quod Deus adoratur in Spiritu, quia et Spiritus adoratur, quamquam si ipsa verba consideremus, quid aliud in Patre et Filio et Spiritu sancto, nisi eiusdem potestatis unitatem intelligere debemus? 83: similiter per unitatem potestatis eiusdem coadoratur in Deo Spiritus, dum Deus adoratur in Spiritu.

Einige Beifügungen zu der Erklärung von Joa. 1, 3 scheint Ambr. Gregor entnommen zu haben.

or. theol. 5, 12 (160, 11): *δείξας — συναρίθμησον.*

I 2, 27: solent enim — numerandum.

or. theol. 5, 12 (160, 13): *εἰ μὲν γὰρ γέγονε — διὰ Χριστοῦ.*

I 2, 28: namque omnia — nec creatur.

Die Interpretation von 1 Cor. 8, 6, Rom. 11, 36, woraus die Häretiker ein Argument gegen die Wesensgleichheit der Trinität konstruierten, ist bei Ambr. und Gregor dieselbe, da beide in Basil. de Spir. s. I 4—7 ihre Quelle haben. Dies dürfte bei Gregor nicht auffallen, da er auch Cyrill von Jerusalem kennt und benützt[1].

Ambr. II 9, 85, 89 = or. theol. 5, 20 (170, 6).

In der Erklärung von Matth. 28, 19 folgt Ambr. zum grossen Teil Basilius und verwertet auch dessen Widerlegung der häretischen Einwürfe, welche sich an 1 Joa. 5, 8 anschlossen. Auch Gregor hat diese Erklärung aus Basil. de Spir. s. XIII 29 sich angeeignet und daher mit Ambr. gemeinsam.

I 6, 77 = or. theol. 5, 19 (168, 9).

---

[1] *Kattenbusch*, das apostol. Symbol 1, 367.

§ 7.

Epiphanius.

Dem Bittschreiben der Leute von Syedra und seines ägyptischen Freundes Hypatios, über die Gottheit des heiligen Geistes und die Trinität Aufklärung zu verschaffen, kam Epiphanius im J. 374 durch Abfassung des ancoratus nach. Zum Vergleich mit Ambr. genügen die trinitarischen Abschnitte nn. 2—28, 67—75, da die anderen Teile christologische Themata behandeln[1]; doch bleibt es sehr fraglich, trotzdem sich einzelne Ähnlichkeiten finden lassen, ob Ambr. die Schrift gekannt hat.

Amos 4, 13 versteht auch Epiph, anc. 4 das *κτίζων πνεῦμα* als *βροντὴ ἐνηχουμένη ἀνθρώποις*, und *ἀπαγγέλλων τὸν χριστὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις* als Verkündigung der Menschwerdung Christi; bleibt also der von Athanas. gebildeten Exegese getreu.

Dem Vorwurf der Häretiker, dass die Katholiken Tritheismus lehren, erwidert Epiphanius mit der Präcisierung von *ὁμοούσιος*, das nicht gleich *συνούσιος* zu achten sei, aber auch nicht sabellianisch zu fassen. Die Parallele bei Ambr. ist folgende:

Epiph. ancor. 6 (43, 25 C): *οὐδὲ γὰρ εἴπομεν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα Θεὸν, δύο θεοὺς λέγομεν .. οὐ θεοὺς λέγομεν, Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱὸν, Θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ οὐ θεούς.*

III 13, 92: nam si cum deitatem Spiritus confitemini, putatis tres deos dici, ergo et cum deitatem Filii dicitis, quia non potestis eam negare, duos inducitis deos.

Es ist hier, wie an allen ähnlichen Stellen, welche zwischen Epiph. und Ambr. nachzuweisen sind, keine bestimmte Abhängigkeit des letzteren herauszufinden, da gerade diese dogmatischen Fragen bei allen Vätern behandelt sind.

Eine gewisse Ähnlichkeit zeigt wiederum die Erklärung von Act. 5, 3, 4. Epiph. zieht den Schluss, dass auch dem heiligen Geiste das Prädikat „*Θεός*" gebühre, Ambr. weist nach: unitatem divinitatis und zwar unitatem veritatis et scientiae.

III 9, 57—58 = Anc. 9 (32 C).

---

[1] *Kattenbusch* a. a. O. 1, 291f.

Viel Gemeinsames in Gedanken und Worten verraten beide Schriftsteller in der Erklärung des Trisagion: Jsa. 6, 3.

anc. 10 (33 D): *οὐ γὰρ διὰ δύο φωνῶν ἡ δοξολογία ἐν οὐρανῷ τελεῖται, οὐδὲ τέταρτον ἐπιφωνοῦσι τὰ αὐτὰ ἅγια καὶ ἀόρατα πνευματικὰ ζῶα, οὐδὲ τετάρτην φωνὴν ἀποδίδωσι τὰ αὐτὰ οὐδὲ μίαν μόνην, ἀλλὰ τρεῖς φωνὰς ἑνικάς, ἵνα τὸ ἑνικὸν πολυώνυμον ἀποφήνωσι, μηδὲ τῶν τριῶν τὸν ἀριθμὸν ἀποκρύψωσι.* cf. anc. 26 (64 C).

III 16, 110: non semel dicunt, ne singularitatem credas; non bis dicunt, ne Spiritum excludas, non sanctos dicunt, ne pluraliter aestimes; sed ter repetunt, et idem dicunt, ut etiam in hymno distinctionem Trinitatis et divinitatis intelligas unitatem.

Die Häretiker nahmen an *ἐρευνᾷ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ* 1 Cor. 2, 10—11 Anstoss, da der heilige Geist die Tiefe Gottes nicht *καταλαμβάνει.* Epiph. und Ambr. entgegnen:

anc. 12 (37 C): *ἄρα εἴπωμεν καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι μᾶλλον περιεργίᾳ, καὶ οὐχὶ μᾶλλον γνησιότητι ἐρευνᾷ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ;*

II 11, 127: de quo apostolus dixit non quod scrutando cognoverit, sed noverit per naturam; non quod accidens in eo scientia divinorum, sed cognitio naturalis sit.

anc. 15 (44 A): *ἐρευνᾷ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐ καταλαμβάνει, διὰ τὸ μὴ προςκεῖσθαι τῷ ῥητῷ τὸν λόγον τοῦτον.*

II 11, 128: verum si te movet qui dixit „scrutatur".

Gen. 1, 26 unterzieht Epiph. einer Exegese. In anc. 15 (44 D) erkennt er in *ποιήσωμεν* eine Aufforderung des Vaters an den Sohn und heiligen Geist; in 28 (68 B) betrachtet er es als Anrede an den Sohn allein. Das *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν* hat mit Ambr. Gemeinsames:

anc. 28 (68 B): *ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν αὐτόν, κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, οὐ διέκρινεν ὁμοίωσιν Υἱοῦ ἀπὸ Πατρός . . . οὐ γὰρ εἶπε κατ' εἰκόνα ἐμήν . . ., ὡς εἶναι μὲν μίαν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν θεότητα, ἄνθρωπον δὲ γεγονέναι κατ' εἰκόνα τῆς μιᾶς θεότητος . . .*

II 1, 2: imago enim et operatio et similitudo communis quid aliud nisi maiestatis eiusdem significat unitatem? II 9, 100: omnis enim creatura et ex voluntate et per operationem et in virtute est Trinitatis.

Epiph. behandelt noch in der letzten trinitarischen Partie die Gemeinsamkeit der Namen *φῶς, πῦρ, πνεῦμα,* er citiert andere Stellen als Ambr. mit verschiedener Erklärung. Ambr. I 14, 140—147; Epiph. anc. 67 (140 B) u. 70 (145 C). Zum Beweise der gemeinsamen trinitarischen Heiligung der Menschen citiert Epiph. eine Unmasse Stellen, die an Pseudoathanas. de Trin. et Spir. s. 17 erinnern; aber wenig mit Ambr. und Ps. Ath. gemeinsame.

Schluss.

Wir kehren zum Anfang zurück. Die Beantwortung der Frage, ob Hieronymus Urteil wirklich den drei Büchern des hl. Ambrosius' gegolten hat, liegt in unserer Hand. Dafür spricht die Wahrnehmung, dass Ambr. in ausgedehntester Weise die Schrift des Did. vom heiligen Geiste benützt hat, wenigstens in ihrem ersten Teile, dagegen aber, dass die Charakteristik der Arbeit des „Gewissen“ nicht für die des hl. Ambr. passen dürfte.

Trotzdem Ambr. keine theologische Bildung genossen hatte, bevor er in den Episkopat eintrat, wusste er in kürzester Zeit von den griechischen Lehrmeistern dieselbe sich zu erwerben. In seinen Schriften ist daher nichts Neues zu finden; denn die Früchte seiner Theologie sind herangereift am Baume griechischer Spekulation. Was er aber bietet, ist sein Eigentum. So sehr er meistens wörtliche Entlehnungen vermied, gelang es ihm nicht immer, seine Quellen in klaren lateinischen Begriffen wiederzugeben; den Stoff jedoch verarbeitete er originell, so dass jeder Gedanke sein eigenstes Produkt ist. Dies tritt besonders dadurch hervor, dass er, obwohl ganz an alexandrinischer allegorischer Exegese gebildet, den historischen Geist des Lateiners in seinen Schriften nicht untergehen liess. Er blieb in seiner Theologie Occidentale. Allerdings ist er nicht ganz in die alexandrinische Tiefe eingedrungen — dazu fehlte ihm noch die sprachliche Fassung —, diese Originalität erreichte erst Augustinus.

Zusammenstellung der Quellen.

Ambr.

I 1, 14 = DS 1.
22 = AS 3, 2; 1, 2.
23 = BS 20, 51.
24—26 = C 16, 23; AS 1, 22.
2, 27 = DS 13.
28 = Gt 5, 12.
30 = AS 1, 2, 30; 3, 6; BS 11, 27; PAT 8.
3, 40 = BS 12, 28.
42—47 = AS 1, 30; 3, 6; BS 12, 28; DS 24; PAT 4.
43 = AS 3, 1.
47—48 = DS 13; PAT 2, 15–17.
50—51 = BS 16, 38; 19, 49; BE 3, 3; PAT 2.
53—54 = AS 4, 8; DS 1.
4, 55—56 = C 16, 3–7; 17, 4; AS 1, 4—6; DS 3—4.
57 = BS 25, 56—57.
57—59 = C 17, 4.
4, 60 = BS 18, 44; DS 10.
61 = C 17, 2; 16, 3—7.
5, 62—64 = C 16, 23; AS 1, 25—27; DS 4; DE 5; DT 2, 26.
65—66 = BE 3, 3.
66—69 = DS 46.
69—70 = BS 9, 22, 23; DS 46; DE 5; DT 2, 6, 8.
70—75 = DS 5; DT 2, 14, 7.
73 = C 16, 4; BS 10, 24.
75 = C 16, 23.
6, 76 = C c. m. 2, 4, 6.
77 = Gt 5, 19.
78 = C 17, 4; DS 5.
79—80 = C c. m. 3, 1–3; AS 1, 26; 3, 4.
7, 81 = C 16, 16; AS 1, 26; 3, 4; BS 9, 22—23; DS 6.
7, 82—87 = BS 9; 22–23.
82—84 = C 16, 23—24; AS 1, 26; DS 6–7; DT 2, 4.

I 7, 84—87 = C 17, 6, 19; AS 1, 30—31; 3, 4—6; DS 30.
88—89 = C 17, 5; DS 10; DT 2, 6, 6.
8, 90—96 = DS 8, 11; DT 2, 6, 8.
92—93, 96 = BS 9, 22–23.
97—99 = DS 12; DT 2, 6, 3.
9, 100—103 = C c. m. 3, 2–7; BS 16, 39; B hom. ps. 44, 8.
105—106 = C 17, 3, 4; BE 3, 3.
106—111 = C 17, 10.
11, 116—120 = AS 1, 30; 3, 4–6; DS 25—26; DT 2, 10; 3, 38.
121—126 = DS 24—25.
12, 126—131 = BS 25, 56—57; DS 16; DT 2, 6, 7.
13, 133—137 = C 17, 4; DS 27—28, 30.
137—138 = BE 3, 3; DS 28.
14, 140—143 = Ea 67, 70; Gt 5, 3.
142—144 = AS 1, 19; Ai 115; PAT 18.
144—146 = DE 4, 1; DT 2, 22.
145—146 = Ai 15.
146 = C 16, 27.
149 = BS 6, 24; PAT 18.
15, 151 = BS 25, 56—57.
152 = AS 1, 19; Ai 9; Gt 5, 3; PAT 19.
155—158 = APT 20.
156—160 = B hom. ps. 45, 5.
16, 156—163 = AS 1, 19.

II 1, 2 = DE 4, 1; Ea. 28.
4—16 = C 16, 28.
19 = DE 4; DT 2, 6, 7.
4, 29—31 = BS 25, 56—5; 7 DS 39.
32—37 = DS 32; DE 5.
33—35 = AS 3, 3—5; PAT 8, 9.

II 4, 37—38 = AS 4,6; DS 30.
41—43 = PAT 12.
44 = DE 5.
5, 45 = BE 3, 4.
6, 48—49 = AS 1, 3.
50—59 = DS 54, 15; DT 3, 31.
51 = AS 1, 3.
53 = Gt 5, 14, 8; DT 2, 12.
7, 64—66 = BS 10, 26; 15, 36; 19,49; DE5.
8, 70—71 = BS 25, 58.
72—84 = BS 5, 11.
85—86 = BS 2,4—5; 6,6.
85—89 = Gt 5, 20.
9, 89—94 = BS 7; DS 22.
94—96 = BS 9.
97—99 = BS 10; DS 39.
100 = Ea 15, 28.
10, 101—113 = C 16, 4ff.
101—103 = BE 5.
11, 123—130 = DS 55.
125—126 = BE 3, 4.
127—128 = Ea 12, 15.
12, 130 = BS 16, 38.
131—136 = DS 34—36; DT 3, 40.
138 = DE 5.
139—140 = BE 3, 4; DS 9, 22, 23.
140 = BS 16, 38.
13, 142—143 = C 16, 4, 12; BS 16, 37; DE 5.
143—150 = C 16, 14—19; 17, 29—30; DS 23; DT 2, 8.
144 = AS 1, 20-22.
13, 151—154 = C 17, 23.
154—158 = C 17, 28—29.

III 1, 2—6 = Ai 9.
3—4 = C17,9; DS21.

III 1, 7—8 = DS 26—27.
2, 9—10 = BE 3, 3.
3, 11—13 = DE5; DS21; PAT 21.
13—21 = BS16,25—27
3, 17 = AS 1, 1—2.
4, 20 = AS 1, 12.
25—28 = DS 55.
5, 29—20 = AS1,12; DE5
30—31 = DS 21.
35 = BS 16, 28.
6, 39 = C16,31; DS1.
41—43 = C16,25—27; = 5, 4—6.
45—46 DE 5.
7, 47 = PAT 13.
8, 54—58 = BS 16, 37.
9, 56—58 = DS 18; Ea 9.
10, 59 = DS 29.
63—68 = BS 15, 34 ff.
68 = BS 26, 61; = DE 5.
78—80 PAT 2,15,17.
11, 81—83 = Gt 5, 12.
12, 90—93 = BS 26, 61; = DS 24.
92 Gt 5,13; Ea6.
13, 94—101 = BS 21, 52.
16, 109—110 = BE3,2; Ea10.
115—117 = DS 38.
116 = Gt 5, 9.
17, 122—132 = C8,4; 16,30.
18, 133 = DE 5.
140—142 = PAT 2, 15, 17.
19, 148 = DE 4.
149—150 = BS 19, 49.
20, 156 = DS 11.
21, 159 = C 16, 16; 17, = 32; DS 28; DE 5.
22, 165—170 BS 16, 38.
165—166 = DE 5.
169 = Gt 5, 29.

Abkürzungen:

AS 1, 4 = Athan. ad Serap. ep. 1 n. 4.
Ai 19 = Athan. de inc. et c. Ar. c. 19.
BS 16, 58 = Basil. de Spir. s. 16 n. 58.
BE 3, 2 = Basil. c. Eun. l. III c. 2.
B hom. ps. 45, 3 = Basil. hom. in psalm 45, 3.
C 17, 12 = Cyrill Hieros. cat. 17 n. 12.
C c. m. 2, 4 = Cyrill Hieros. cat. myst. 2 n. 4.
DS 7 = Did. de Spir. s. n. 7.
DE 4, 2 = Did. c. Eun. l. IV c. 2.
DT 2, 26 = Did. de Trin. l. II c. 26.
Ea 2 = Epiph. anc. c. 2.
Gt 5, 3 = Gregor Naz. or. theol. 5 n. 3.
PAT 16 = Pseudo-Athan. de Trin. et Spir. s. c. 16.

Bei mehreren Parallelen wurde die histor. Ordnung eingehalten, um die Abhängigkeit der Griechen von einander hervortreten zu lassen.

Register.

1. Citierte Bibelstellen.

2. Citierte Väterstellen.

Namensverzeichnis.

Atzberger, Dr. L., **Die Logoslehre des hl. Athanasius.** Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. Eine dogmengeschichtliche Studie. gr. 8°. 1880. 246 S. n. ℳ 2.40.

— — **Die Unsündlichkeit Christi.** Histor.-dogmatisch dargestellt. 1883. gr. 8°. 360 S. n. ℳ 3.—.

Henle, Dr. Fr. Ant., **Der Evangelist Johannes** und die Antichristen seiner Zeit. Eine historisch-dogmatische Abhandlung. gr. 8. 1884. 153 S. n. ℳ 3.—.

— — **Kolossä und der Kolosserbrief.** Ein Beitrag zur Einleitung in den Kolosserbrief. gr. 8°. 1887. 93 S. n. ℳ 2.50.

Holzhey, Dr. K., **Die Inspiration der hl. Schrift** in der Anschauung des Mittelalters. Von Karl d. Gr. bis zum Konzil von Trient. IV, 167 S. 8°. 1895. n. ℳ 2.—.

— — **Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus,** untersucht. Mit einem vollständigen Verzeichnis der Varianten des Cod. Sinaiticus und des Cod. Curetonianus. gr. 8°. IV, 59 und 89 S. 1896. n. ℳ 5.—.

Studien zur alttestamentlichen Einleitung u. Geschichte.

I. **Das Buch der Könige.** (Reg. III u. IV.) Untersuchung seiner Bestandteile und seines litterarischen und geschichtl. Charakters von Dr. Karl Holzhey. 63 S. 8°. 1899. ℳ 1.40.

II. **Die Bücher Ezra und Nehemia.** Untersuchung ihres litterarischen u. geschichtl. Charakters von Dr. Karl Holzhey. 68 S. 8°. 1902. ℳ 1.80.

Knöpfler, Dr. Al., **Die Kelchbewegung in Bayern** unter Herzog Albrecht V. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte des 16. Jahrh. Aus archiv. Quellen bearbeitet. 8°. VII, 223 u. 129 S. mit 1 Tafel. 1891. ℳ 3.—.

— — **Johann Adam Möhler.** Ein Gedenkblatt zu dessen 100. Geburtstag. Mit einem Bilde Möhlers. 8°. IX u. 149 S. 1896. ℳ 2.50.

Minges, P. Parthenius, O. Fr. A., **Compendium theologiae dogmaticae specialis.** Pars I. cont. doctrinam de deo, creatione, redemptione objectiva, gratia. 8°. 1901. VIII u. 283 S. ℳ 4.—.

— —, — — Pars II. de ss. Sacramentis ecclesiae et de novissimis. 8°. 1901. VIII u. 224 S. ℳ 3.20.

Rottmanner, P. Odilo O. S. B., Dr. theol., **Der Augustinismus.** Eine dogmengeschichtliche Studie. 32 S. gr. 8°. 1892. n. ℳ —.80.

Silbernagl, Dr. J., **Der Buddhismus** nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturhistorische Studie. VIII u. 196 S. 8°. 1891. n. ℳ 3.—.

373866

Schermann

Griechischen Quellen

OCEdwards

Schermann, Theodor
Griechischen quellen